Werner

Die

italienische Philosophie

des

neunzehnten Jahrhunderts.

Von

Dr. Karl Werner.

Zweiter Band:
Der Ontologismus als Philosophie des nationalen Gedankens.

Wien.
Verlag von Georg Paul Faesy.
1885.

Die
italienische Philosophie
des
neunzehnten Jahrhunderts.

Von

Dr. Karl Werner.

Zweiter Band:
Der Ontologismus als Philosophie des nationalen Gedankens.

Wien.
Verlag von Georg Paul Faesy.
1885.

Der

Ontologismus

als

Philosophie des nationalen Gedankens.

Von

Dr. Karl Werner.

Wien.
Verlag von Georg Paul Faesy.
1885.

Inhaltsverzeichniß.

A.

Vincenzo Gioberti.

berti's gegen den Jesuitenorden (SS. 15—21). Gioberti's Sehnsucht nach dem Vaterlande, Bemühungen der Freunde um Ermöglichung seiner Rückkehr nach Italien und Zuwendung einer öffentlichen Lehrthätigkeit in oder außerhalb Italien; Gioberti's Beziehungen zu C. Balbo, Verhältniß des Primato Gioberti's zu Balbo's Speranze d' Italia (SS. 21—25). Gioberti's Verhalten, Pläne und Stimmungen während der Jahre 1845–47, wachsende Popularität und Auctorität seines Namens und seiner Person in Italien, ehrenvolle Zurückberufung Gioberti's nach Turin im Frühjahr 1848 (SS. 25—27).

Dritter Abschnitt.

Gioberti's Rolle im öffentlichen politischen Leben Italiens während der Jahre 1848 und 1849; seine nachfolgenden meditativen Rückblicke auf die Ereignisse jener Jahre, seine Zukunftshoffnungen. Gränzen seines politisch-religiösen Conceptes, Abschluß seiner irdischen Lebensthätigkeit.

Lage der Dinge bei Gioberti's Zurückkunft nach Turin, Gioberti als Rathgeber und Vertrauensmann der Turiner Regierung; seine Rundreise durch Ober- und Mittelitalien, seine Bemühungen um Belebung und Erhaltung der Theilnahme an der Sache der nationalen Erhebung, sein Eintritt in das Turiner Cabinet (SS. 27—32). Differenzen zwischen König und Cabinet; Dimissionirung des letzteren, Gioberti's Opposition gegen das neue Cabinet, die durch ihn in's Werk gesetzte Einberufung eines föderativen Nationalcongresses nach Turin (SS. 32—34). Abermaliger Eintritt Gioberti's in's Cabinet; seine Actionen und Pläne als Minister des Auswärtigen, Mißlingen derselben, sein Austritt aus dem Cabinete, die Schlacht von Novara im Frühjahr 1849 und ihre Folgen (SS. 34—38). Gioberti's Mission nach Paris und nachfolgender Verzicht auf eine weitere politische Thätigkeit; das im Rinnovamento civile d' Italia niedergelegte politische Testament Gioberti's, sein plötzlicher Tod, nachgelassene Werke (SS. 38—42).

Vierter Abschnitt.

Der philosophische Entwickelungsgang Gioberti's; Grundcharakter und Grundtendenz seiner philosophischen Bestrebungen, der reine und volle Ontologismus als Ziel derselben. Die Wiedererneuerung des italienischen Geistes und Lebens auf Grund einer ächt nationalen Philosophie.

Gioberti's Denkweise in religiös-philosophischen Dingen vor dem Beginne seines selbstständigen Philosophirens, die erste Anregung hiezu durch sein Bekanntwerden mit Galluppi's Schriften; excitative Wirkung des Nuovo Saggio Rosmini's auf Gioberti und Hinlenkung desselben auf die Idee einer Philosophia prima als nothwendigen Fundamentes einer antisensistischen Philosophie; ob und

Fünfter Abschnitt.

Gioberti's Anschauungen über den allgemeinen weltgeschichtlichen Entwickelungsgang der Philosophie; Italien als der specifische Hort der katholischen, d. i. wahrhaft christlichen Philosophie.

Sechster Abschnitt.

Der ontologische Realismus Gioberti's und dessen speculative Fundirung gegenüber der ontologischen Ideologie Rosmini's. Die theologische Abkunft des Gioberti'schen Ontologismus und die hiedurch bedingte Stellung Gioberti's zu dem Gegensatze zwischen Jansenismus und Molinismus.

luten Concepte zum Verum primum und der relativen Concepte zum Factum primum; Unthunlichkeit der Rosmini'schen Deduction der relativen Concepte aus der unbestimmten Seinsidee, die Creationsidee der alleinige Schlüssel zur Erklärung des Existenten oder relativ Seienden (SS. 71—75). Gioberti's Zurückweisung auf die von Vico ermittelte Aufeinanderbeziehung des Verum und Factum, so wie auf Vico's nachdrucksvolle Betonung des Unterschiedes zwischen Esse und Existere; die in diesem Unterschiede enthaltene Correctur der cartesischen Denkprocedur (S. 57 f.). Gioberti's Stellungnahme zur Kant'schen Lehre über die synthetischen Urtheile a priori; relative Richtigkeit der bezüglichen Lehre Kant's, die Ungenüge derselben gegründet in der haltlosen Zwischenstellung Kant's zwischen Psychologismus und Ontologismus. Unterschied des Rosmini'schen Begriffes des synthetischen Urtheiles a priori vor jenem Kant's; Zusammenhang der von Rosmini vorgenommenen Modification des Kant'schen Begriffes mit seiner Lehre von der apriorischen Idee des Ens possibile und seiner Ableitung aller übrigen Ideen aus dieser angeblich ersten Idee, bedenkliche Consequenzen dieses Denkvorgehens Rosmini's (SS. 76—79).

Gioberti's Urgirung des reinen und vollen Ontologismus als Continuation der durch Augustinus, Anselmus, Bonaventura repräsentirten christlich-philosophischen Lehrtradition; theologische Ausprägung derselben im Bannezismus, Verwerflichkeit des Molinismus. Verantwortlichkeit des Molinismus für die Entstehung des Jansenismus als des durch ihn hervorgerufenen gegensätzlichen Extrems, relativer Vorzug des Jansenismus vor dem Molinismus (SS. 79—83). Beurtheilung der Gioberti'schen Kritik des Molinismus (SS. 83—85).

Siebenter Abschnitt.

Der Supranaturalismus Gioberti's, Vergleichung desselben mit jenem Rosmini's. Der christliche Supranaturalismus als Hort des civilisatorischen Fortschrittes, falscher Mysticismus und sensistischer Rationalismus als Feinde und Hindernisse desselben.

Gioberti's Begriff des Übernatürlichen; Ableitung desselben aus dem speculativen Weltbegriffe, übernatürlicher Grund und übernatürliches Ziel der kosmischen Existenzen. Übernatürlicher Anfang der menschlichen Entwickelung und Civilität, Verhältniß der Uroffenbarung zur christlichen Wahrheitsoffenbarung. Supraintelligibilität des supranaturalen Offenbarungsinhaltes, Wechselbeziehung zwischen Mysterium und Wunder (SS. 85—90). Geschichtsphilosophischer Positivismus Gioberti's; Verhältniß desselben zum rationalen Supranaturalismus Rosmini's (SS. 91—96). Specialisirung der Hauptmomente, unter welche das Christenthum als welthistorische Thatsache fällt, Christenthum und Civilisation, civilisatorische Mission der Kirche, Verhältniß derselben zur bürgerlichen Ordnung und zum allgemeinen Bildungsleben, Polemik gegen die französischen Traditionalisten (SS. 97

Achter Abschnitt.

Der geschichtsphilosophische Positivismus Gioberti's. Die in demselben begründeten Erwartungen, Hoffnungen und Enttäuschungen Gioberti's.

Zukunftsmission Italiens, sein Vertrauen auf die Macht und Wahrheit der katholischen Idee, die in der Versetzung derselben mit neoguelphischen Anschauungen begründeten Enttäuschungen Gioberti's (129-136). Gioberti's Gedanken über katholische Reform als Ausfluß seiner getäuschten Hoffnungen; seine Unklarheit über das Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie, die richtige Wechselbeziehung beider bedingt durch die principielle Auseinanderscheidung beider mittelst Reduction auf den Gegensatz zwischen supranaturalem Positivismus und rationalem Anthropologismus (SS. 136—143).

Neunter Abschnitt.

Encyklopädischer Überblick des philosophischen Gesammtsystems Gioberti's; Entwickelung der in der ontologischen Grundformel enthaltenen Grundideen des Systems als rationaler Erkenntniß; Kritik desselben.

Die in Gioberti's ontologischer Grundformel enthaltene Grundgliederung seines speculativen Systems; die in jeder der drei Hauptabtheilungen desselben wiederkehrende Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß und die hiedurch bedingte Ergänzung der einzelnen philosophischen Disciplinen durch die correlativen theologischen Disciplinen (SS. 143—145). Die Gottesidee als Grundidee der philosophischen Erkenntniß; die creative Thätigkeit Gottes als denknothwendiges Mittel zwischen dem göttlichen Sein und den geschöpflichen Existenzen, Raum und Zeit als die nothwendigen Vehikel der Expansion der göttlichen Creationsthätigkeit, doppelseitiger Charakter dieser beiden Vehikel der göttlichen Creationsthätigkeit (SS. 145—147). Verhältniß der geschöpflichen Existenzen und secundären Kräfte zur Substantia prima und Causa prima als Nachahmungen derselben; Deduction des Universums als eines Complexes monadischer Vielheiten aus der Einen schöpferischen Grundursache des Weltdaseins, doppeltes Verhältniß der geschöpflichen Vielheit zur Einen schöpferischen Grundursache, Reflex dieses Doppelverhältnisses in den beiden generativen Cyklen des kosmischen Lebens und Geschehens: Ciclo genesiaco und Ciclo palingenesiaco (SS. 147—150). Die gottgedachte und gottgewirkte Ordnung des Universums; Gott als die lebendige, continuirlich wirksame Zweckursache des Universums, die continuirlich fortwirkende creative Thätigkeit Gottes im äußeren Weltdasein und innerlichen Denkleben des Menschen, descensive und ascensive Denkbewegung als psychischer Reflex der beiden generativen Cyklen des kosmischen Seins und Lebens, Logik und Ethik als Scienze arti (SS. 150—153). Die wesentlichen Elemente der Ethik als Wissenschaft; supranaturale Fundirung der Ethik, Deduction der christlichen Erlösungsidee als Idee vom recreativen Wirken Gottes im sittlichen Ordnungsbereiche (SS. 153—155). Subsumtion der Ethik unter die Teleologie; Gioberti's Beschränkung auf die Ausführung der moralischen Teleologie, Beleuchtung derselben aus den Gesetzen der allgemeinen Teleologie. Der in der onto-

logischen Grundformel begründete Triadismus der Gioberti'schen Protologie und Teleologie (SS. 155—157).

Die auf die äußere Daseinswirklichkeit gerichtete praktische Weltthätigkeit des Menschen: Ästhetik und Politik in ihrem Verhältniß zu Logik und Moral, so wie untereinander; specifisches Object derselben (S. 157 f.). Das Erhabene und Schöne als Grundconcepte der Ästhetik; Zusammenhang der Kunst mit der Religion, das Wunderbare als wesentliches Element des Kunstschönen (S. 158 f.). Nothwendigkeit einer ontologischen Fundirung der Politik; die absolute und die ministeriale Souveränetät, die Kirche oder katholische Societät als das von der Ordnermacht der objectiven Vernunft durchdrungene menschliche Zeitdasein (SS. 159—163) Die Kirche als Hort der zeitlich vollkommensten Erkenntniß des Göttlichen; specifischer Unterschied und wechselseitige Aufeinanderbeziehung des religiösen und philosophischen Erkennens (S. 163 f.).

Nachträgliche Erweiterung des ursprünglichen Gioberti'schen Begriffes der Protologia, Aufgehen der Teleologie in der Philosophie der Religion; Einigung der Protologie und Philosophie der Religion in der ihnen beiden gemeinsamen Idee der Methexis. Zusammenhang dieser Idee mit Gioberti's ontologischem Realismus; die Mimesis als Correlat der Methexis, entsprechend der Beziehung zwischen Realität und Idealität, Application der Correlation von Mimesis und Methexis auf Gioberti's Lehre von den beiden Schöpfungscyklen, methektischer Charakter der menschlichen Vernunft, Beleuchtung des kosmischen Processes als Anstrebung der vollkommenen Methexis (SS. 164—172).

Charakteristik des philosophischen Denkhabitus Gioberti's: Verwerthung des Leibniz'schen Monadismus zur concretisirenden Ausgestaltung des ontologischen Realismus, Unzureichendheit des am Gegensatze zwischen generischer Allgemeinheit und individueller Besonderheit haftenden Denkens zur Gewinnung der wahrhaften Concretheit (SS. 172—178). Kritik der Gioberti'schen Anthropologie: Nichterfassung der Idee der geschöpflichen Persönlichkeit, mangelhafte Auffassung der kosmischen Stellung des Menschen, Mängel der speculativen Kosmologie und Naturphilosophie Gioberti's (SS. 178—187). Gioberti's biologischer Dynamismus; Reduction alles Lebens und aller Bewegung auf ein urlebendiges absolutes Bewegungsprincip, Polemik gegen die pantheistische Auffassung der kosmischen Unendlichkeit, Rosmini der Complicität mit den deutschen Pantheisten geziehen (SS. 187 bis 196).

Zehnter Abschnitt.

Gioberti's Philosophie der Religion und Offenbarung.

Allgemeine Charakteristik des Gioberti'schen Religionsbegriffes. Unterscheidung zwischen wahrem und falschem Rationalismus, Polemik gegen den modernen Rationalismus; Ableitung des supranaturalen Charakters der Religion aus

Eilfter Abschnitt.

Die literarische Vertretung der Gioberti'schen Doctrin in der italienischen Philosophie; philosophische Bestreitung und theologische Censurirung derselben.

B.

Terenzio Mamiani.

men, Zurückweisung der aus Leibnizens Optimismus resultirenden rein negativen Auffassung des Malum; die aus dem positiven Charakter des Malum resultirende Nothwendigkeit einer göttlichen Präordination als unerläßlicher Voraussetzung einer kosmischen Ordnung. Die göttliche Präordination als combinatorische Kunst, die continuirliche creative Thätigkeit als Vehikel derselben (SS. 302—304). Kosmische Entwickelungsstufen bis zum Menschen hinan, der Mensch und seine Bestimmung; Reflex der allgemeinen kosmischen Entwickelung in der geschichtlichen Menschheitsentwickelung, Principien und Ziele derselben (SS. 305—316). Die durch die moderne Civilisation bedingte Gestaltung des Völkerrechtes; Stellung der Kirche zum modernen Staatsleben, Unvereinbarkeit des Fortbestandes der weltlichen Herrschaft des Papstes mit der modernen Staatsidee und mit der politischen Unabhängigkeit Italiens; ideale Zukunftsphantasie vom einträchtigen Zusammenwohnen des Papstes und des Königs in der Hauptstadt Italiens (SS. 316—324).

Mamiani als Religionsphilosoph und als Ethiker, sein Kampf gegen den Skepticismus und naturalistischen Positivismus. Die Intuition des Heiligen als Grundvoraussetzung des religiösen Gedankens, die Anbetung des Heiligen als Wesen des religiösen Thuns; die aus der Innerlichkeit des Menschen herausgesetzte Religiösität als Mittel der Vergeistigung und Naturalisirung des christlich-kirchlichen Religionslebens und Religionsgedankens. Kritik dieser Auffassungsweise des Religiösen, Vergleichung derselben mit Kant's Religion innerhalb der Gränzen der menschlichen Vernunft, Gegensatz zwischen beiden in Bezug auf die Disposition zur Würdigung des speculativen Gehaltes der christlichen Dogmen (SS. 324—341). Mittelstellung des Theismus Mamiani's zwischen dem theistischen Supranaturalismus des Christenthums und dem religionslosen Naturalismus; Mamiani's Lehre von der religiösen Natur des Gewissens, Religion und Moral als Grundstützen der menschlichen Societät, Eintreten für die Freiheit des sittlichen Willens. Kritik dieser Anschauungen Mamiani's (SS. 341—352). Mamiani's Polemik gegen den die Wesensverschiedenheit von Mensch und Thier beeinträchtigenden Darwin'schen Transformismus; die in demselben latirende Wahrheitsahnung, die seelenhaften Monaden als Vehikel der die Entstehung des Menschengebildes vorbereitenden und herbeiführenden animalischen Transformation (SS. 352—356). Unterschied und Aufeinanderbeziehung von Stoff und Geist; die Geistigkeit als Prädicat und Eigenschaft des Seienden. Mamiani's Absehen von der Idee des absoluten Geistes; die hieraus resultirenden Consequenzen in Bezug auf den Gottesbegriff und auf den Begriff des menschlichen Seelenwesens, sowie auf die denknothwendigen Vehikel einer speculativen Welterklärung. Einseitige Polemik gegen Hegel'schen Panlogismus unter Außerachtlassung des in der pantheistischen Verbildung der Idee des absoluten Geistes latenten Wahren (SS. 356—366). Mamiani's Beleuchtung des Anselm'schen Gottesbeweises; Kritik derselben mit Bezug auf die bei Mamiani fehlende Idee des absoluten Geistes. Zusammenhang dieses Mangels mit Mamiani's ontologischem Positivismus (SS. 366—368).

Die durch den ontologischen Positivismus Mamiani's bedingte Stellung desselben zum Cartesianismus und Kantianismus. Mamiani's Verhältniß zu Cartesius; gegensätzliche und denkverwandtschaftliche Beziehungen zwischen dem idealistisch-empiristischen Positivismus Mamiani's und dem auf den Selbstgedanken des subjectiven Ich gestützten rationalisirenden Positivismus der cartesischen Lehre (SS. 368 bis 375). Stellungnahme Mamiani's gegenüber dem subjectivistischen Skepticismus und Kriticismus Kant's; der phisosophische Objectivismus als Consequenz und Correlat des ontologistischen Positivismus, die idealistische Fundirung des letzteren als traditionelles Lehrelement der italienischen Philosophie (SS. 375—381).

Die Filosofia delle scuole italiane als periodisches Organ des um Mamiani gesammelten Kreises philosophischer Forscher; Charakter und Tendenz dieser Zeitschrift, Mitarbeiter an derselben (SS. 381 f.). Stellungnahme derselben im philosophischen Zeitleben: Polemik gegen den französischen und englischen Positivismus und dessen Nachwirkungen in der italienischen Philosophie; L. Ferri's Antheil an dieser Polemik und sonstige philosophische Arbeiten, sein Verhältniß zu Mamiani (SS. 382—399). Abgrenzung des in Mamiani's Zeitschrift vertretenen Standpunktes gegen die durch Bonatelli (SS. 399 ff.) und Bertinaria (SS. 406 ff.) repräsentirten Richtungen der deutschen Philosophie. Discussion der religiösen Frage (SS. 412 ff.).

Vincenzo Gioberti.

Erster Abschnitt.

Zufolge der zeitgenössischen Berührungen und Wechselbeziehungen zwischen Rosmini und Gioberti konnte es nicht fehlen, daß ein Theil dessen, was dem vorliegenden Buche als Gegenstand der Darstellung angehört, bereits im vorausgehenden Bande anticipirt wurde. Wir sahen Gioberti in wissenschaftlichem Streite mit Rosmini und dessen Anhängern begriffen; wir sahen ihn im Revolutions- und Kriegsjahre 1848 seine Augen auf Rosmini als geeigneten Unterhändler der piemontesischen Regierung bei Papst Pius IX. werfen, und lernten aus dem wechselseitigen brieflichen Gedankenaustausche beider Männer die Anschauungen derselben über die damalige kirchliche und politische Lage kennen. Trat uns in diesen Beziehungen zwischen Rosmini und Gioberti das Bild des letzteren theilweise und in vereinzelten Zügen vor Augen, so soll es nunmehr in seiner Totalität vorgeführt und das von Gioberti Gewollte und Erstrebte nach seinem vollen Inhalte und Umfange vorgeführt werden. Daß in Gioberti's Leben und Wirken ein gutes Stück der italienischen Zeitgeschichte verwoben ist, erhöht das geschichtliche Interesse an diesem Manne und läßt erhellende Lichter auf den geistigen Gährungs- und Entwickelungsproceß der italienischen Nation fallen, aus welchem die gegenwärtige Gestaltung der italienischen Verhältnisse sich herausgesetzt hat.

Erster Abschnitt.

Die äußeren Lebensumstände und Lebensschicksale Gioberti's bis zu seinem ersten schriftstellerischen Auftreten.

Vincenzo Gioberti, welcher obwol jünger als Rosmini, drei Jahre früher als Rosmini aus dem Leben schied, wurde am 5. April 1801 zu Turin geboren.[1] Er gehörte einer durch schwere Unglücksfälle herabgekommenen Kaufmannsfamilie an, und hatte von frühester Jugend an mit Mangel und Entbehrungen zu kämpfen; die Leiden und Entbehrungen eines freudlosen Jugendlebens trugen aber dazu bei, die Bande natürlicher Pietät, welche ihn an seine kränkliche Mutter ketteten, noch inniger zu machen, und die Empfänglichkeit seines Herzens für die aus ihrem Munde kommenden frommen Mahnungen zu steigern. Wie hoch ihm lebenslang die Erinnerung an die theure Hingeschiedene blieb, gab er dadurch zu erkennen, daß er später eines seiner Werke, das Buch del Buono dem geheiligten Andenken der Leiterin seiner ersten Jugend widmete. Der Pfarrsprengel, welchem die Mutter angehörte, wurde von den Vätern des Oratoriums verwaltet, in deren Kirche der kleine Vincenzo getauft worden war; da sie auch eine Unterrichtsanstalt leiteten, so vertraute ihnen die Mutter die intellectuelle Erziehung und Leitung ihres theuren Kindes an. Der lebhafte und begabte Knabe machte unter der Führung seiner geistlichen Lehrer solche Fortschritte, daß er als sechzehnjähriger Jüngling bereits zum Magister der schönen Künste promovirte. Von dieser Zeit an begann er, nachdem

[1] Die genauesten und eingehendsten biographischen Nachrichten über Gioberti finden sich bei Giuseppe Massari: Ricordi biografici e carteggio di Vincenzo Gioberti. Turin, 1860—63; 3 Voll.

er eine schwere Krankheit überstanden hatte, sich schon mit biblischen und dogmatischen Studien zu beschäftigen, verband aber damit zugleich auch eine vielseitigste geistige Selbstorientirung in anderen Wissensfächern, und beschäftigte sich bereits mit Plänen und Entwürfen literarischer Unternehmungen,[1] welche man als die ersten jugendlichen Ansätze der von ihm im reifen Mannesalter veröffentlichten Arbeiten ansehen kann. Ein von ihm geführtes Tagebuch gibt für einen Theil des Jahres 1821 Tag für Tag den Inhalt seiner Studienthätigkeit an;[2] wir sehen ihn da mit einer über alle Fächer der allgemeinen Bildung sich ausbreitenden Lectüre und mit Anfertigung von Auszügen aus den gelesenen Büchern beschäftiget. Neben der Bibel und den vorzüglichsten ihm zugänglichen theologischen Werken studierte er römische und griechische Classiker, las italienische, französische und deutsche Autoren, letztere allerdings nur, soweit sie ihm, wie Johannes Müller's 24 Bücher Allgemeiner Geschichte oder W. Schlegel's Vorlesungen über dramatische Literatur, durch Übersetzungen zugänglich waren; auch des Griechischen war er nach seinem eigenen Geständnisse nicht mächtig,[3] lernte also die griechischen Dichter nur in italienischen Übertragungen kennen. Dafür aber verwendete er großen Fleiß auf das Hebräische, dessen Studien am Turiner Athenäum dazumal bereits eingeführt worden war.[4] Mathematik und Physik läßt er in den Aufzeichnungen seines Tagebuches unerwähnt; wol aber scheinen ihn Naturgeschichte, Geographie, Reisebeschreibungen interessirt zu haben. Den Hauptinhalt seiner Studienthätigkeit bildeten Werke über ältere und neuere Philosophie, Völkergeschichte und Alterthumskunde, die Meisterwerke der altclassischen und der christlichen Poesie, darunter namentlich Dante's Commedia divina, und in Verbindung damit auch Studien über die altitalische Sprache.

Gioberti beschloß, durch natürliche Neigung und äußere Verhältnisse bestimmt, sich dem geistlichen Stande zu widmen. Er erscheint,

---

[1] Vgl. Ricordi I, pp. 12 sg.

[2] Vgl. Ricordi I, pp. 16—51.

[3] Ricordi I, p. 178.

[4] Wir erfahren dieß aus der weiter unten zu erwähnenden Rede, welche der Turiner Professor D. A. Pasio bei der Promotion Gioberti's zum Doctor theologus hielt. Divinam veritatem degustare in Hebraeo ipso fonte voluit — sagt Pasio von dem Promovenden — tantaque animi contentione profecit, ut post excitatam apud nos a Calusio nostro Orientalis literaturae facem non ultimus habeatur eorum, qui sacra illa penetralia cum fructu adiverunt. Ricordi I, p. 58.

ohne Zweifel in Folge der Empfehlungen von Seite der Väter des Oratoriums, von a. 1821 an unter den Chierici di Camera di S. M., gehörte somit zu den auserlesenen Zöglingen des Athenäums; da er zwei Jahre später (am 5. Januar 1823) feierlich zum Doctor der Theologie promovirt wurde, ertheilte ihm einer seiner gewesenen Lehrer D. A. Pasio, welcher den Promotionsact mit einer Rede einleitete,[1] öffentlich das Lob, daß er unter seinen strebsamen Studiengenossen die erste Stelle behaupte. Nach abermals zwei Jahren wurde Gioberti (am 19. März 1825) durch den Turiner Erzbischof Monsignor Chiavarotti zum Priester geweiht. In eben demselben Jahre rückte er auch schon in die theologische Facultät als Mitglied des theologischen Lehrkörpers ein, und habilitirte sich als öffentlicher Lehrer durch einen feierlichen Act, aus dessen Anlaß er allgemeinen Beifall erntete. Die bei dieser Gelegenheit abgefaßte lateinische Habilitationsschrift[2] ist mit den Belegen einer ausgebreiteten Belesenheit in den Werken älterer und neuerer philosophischer Schriftsteller ausgestattet, und enthält bereits die Keime und Ansätze des von ihm später entwickelten religionsphilosophischen Systems. Vorerst aber war Gioberti mehr Theolog als Philosoph, und aus seinen eigenen vertraulichen Bekenntnissen an einen Freund[3] geht hervor, daß er um jene Zeit noch gar keinen festen und sicheren Standpunkt philosophischer Überzeugungen errungen hatte. Er gesteht, daß er, dazumal in sich selber gespalten, die Religion nicht so sehr in der Kraft rationaler Überzeugung, als vielmehr in der Macht von Gemüthseindrücken auf sich wirken ließ, die allerdings sehr intensiv waren, aber nicht hinderten, daß er nebstbei eine Zeit lang sich mit dem Gedanken einer positivistisch-naturalistischen Fundirung alles philosophischen Wissens trug.[4]

---

[1] Dionysii Andr. Pasio Theologiae Professoris Oratio habita in Regio Taurinensi Archigymnasio, quum lectissimus Prolyta Vinc. Gioberti Aug. Reg. Clericus a cubiculis in privato laureae periculo cum laude probatus Sacrae Facultatis Doctor publice renunciaretur. Ricordi I, p. 55—60.

[2] Abgedruckt in den Ricordi I, pp. 62—122. Sie zerfällt in drei Abtheilungen: De Deo et naturali religione. De antiquo Foedere. De christiana religione et theologicis virtutibus.

[3] Vgl. Ricordi I, p 198.

[4] Jo mi ricordo — sagt er in dem in voriger Anm. erwähnten, aus a. 1832 stammenden Schreiben — che alcuni anni sono apprezzava tutti i filosofi religiosi da Socrate fino al Leibnizio e i loro sistemi non meno, che gli apprezzi presentamente; piangeva a leggere le Confessioni di sant' Agostino; eppure

Die dazumal am Turiner Athenäum herrschende theologische Richtung war ungefähr dieselbe, wie sie seit den letzten Decennien des 18. Jahrhunderts in Norditalien allgemein zur Geltung gelangt war.[1] An die Stelle des entgeisteten scholastischen Peripateticismus war ein theologischer Positivismus getreten, welcher im Augustinismus ideelle Anknüpfungspunkte suchte. Das Ansehen des Thomas Aq. als theologischen Lehrers wurde hochgehalten, als die giltige Interpretation desselben aber die von den strengsten Anti-Molinisten vertretene festgehalten.[2] Damit war natürlich auch ein entschiedener Gegensatz zur Schultheologie der Jesuiten ausgeprägt, der bei gegebener Gelegenheit leicht wieder actuelle Bedeutung erlangen konnte. Unter der Regierung des Königs Karl Felix war ein oberster Unterrichtsrath eingesetzt worden, zu dessen Aufgaben es gehörte, politisch oder kirchlich bedenkliche Ansichten von den öffentlichen Unterrichtsanstalten des piemontesisch-sardinischen Staates ferne zu halten. Vor dieser Behörde hatte sich Giov. M. Dettori, der das Lehrfach der Moraltheologie am Turiner Athenäum vertrat, über seine Weigerung, sich gemäß der ihm von Rom aus gewordenen Weisung strenge an das moraltheologische Lehrbuch Antoine's zu halten, zu verantworten. Dettori erklärte die Befolgung dieser Weisung für unmöglich, da Antoine's Buch in der Lehre de peccatis und de peccato originali schlechthin nicht genüge; Dettori's Ankläger hingegen waren der Ansicht, daß er für eine dem Jansenismus verwandte Richtung Propaganda machen wolle. In Folge seiner Weigerung sich zu fügen, wurde Dettori gegen Ende der Zwanziger Jahre des Lehramtes enthoben und in den Ruhestand versetzt. Diese Maßnahme machte großes Aufsehen, und Gioberti versäumte nicht, bei seinem späteren Auftreten gegen den Jesuitenorden unter seine Anklagepunkte wider denselben auch dieses Vorkommniß aufzunehmen. Vorderhand begnügte er sich, im Verkehre mit Freunden privatim seiner Gesinnung Ausdruck zu geben; in einem Briefe aus dem Jahre 1827[3] bezeichnet er die von Dettori zum moralischen Probabilismus genommene Stellung als die eigentliche Ursache der Verfolgung Dettori's, im Jahre 1829 stattete er ihm in Mailand, wohin sich Dettori nach seiner Enthebung

---

in quel tempo io seguiva in filosofia Stratone di Lampsaco, e non avea ancor trovato una miglior sapienza in cui si potesse acquetare il mio spirito.

[1] Vgl. Bd. I, SS. 37 ff.

[2] Vgl. Bd. I, S. 164.

[3] Vgl. Ricordi I, pp. 128 sgg.

zurückgezogen hatte, auf einer zu den lombardischen Seen unternommenen Erholungsreise einen Besuch ab. Im nächstfolgenden Jahre wurde in Pavia eine Gedächtnißfeier des Pietro Tamburini veranstaltet, welcher a. 1829 als neunzigjähriger Greis verstorben, durch eine Reihe von Jahrzehnten den antischolastischen Augustinismus als Lehrer und Schriftsteller vertreten,[1] auch auf dem Gebiete der Moralphilosophie in umfangreichen Arbeiten den Sensismus bekämpft,[2] und nebstdem mit Condorcet über die wahre und richtige Idee des menschheitlichen Fortschrittes sich auseinandergesetzt hatte.[3] Gioberti unterließ nicht, auch bei dieser Gelegenheit seiner Gesinnung unverhohlen Ausdruck zu geben. Da Tamburini aus Brescia gebürtig war, so hatten zunächst die Brescianer ihren berühmten Mitbürger durch einen öffentlichen Act zu feiern für angemessen erachtet; die durch den Druck veröffentlichte Gedächtnißrede des Brescianer Advocaten Gius. Saleri veranlaßte Gioberti, in einem besonderen Schreiben an Saleri seinen Gefühlen für Tamburini Ausdruck zu geben.[4] Da er durch Saleri erfuhr, daß für die in Pavia geplante Feier eine lateinische Festrede gewünscht werde, so bemühte er sich, einen der besten Latinisten Turins als Festredner zu gewinnen.[5]

Eine eigentliche Lehrthätigkeit scheint Gioberti am Turiner Athenäum nicht ausgeübt zu haben; desto eifriger betheiligte er sich aber an den wissenschaftlichen Conferenzen der theologischen Facultätsdoctoren; eine der von ihm in diesen Zusammenkünften gelesenen Abhandlungen[6] behandelt ein Thema, dessen Ausführung einen der Grundgedanken seiner gesammten späteren religiösphilosophischen Schriftstellerei constituirte die Nachweisung des harmonischen Zusammenklanges der katholischen Reli-

---

[1] Tamburini's Hauptwerk sind die Praelectiones de ecclesia Christi et universa jurisprudentia ecclesiastica (4 Voll.), welche erst nach des Verfassers Tode an's Licht traten, obgleich sie bereits a. 1798 druckfertig vorlagen. Über die Gründe der Verschiebung der Herausgabe dieses Werkes siehe unten im sechsten Abschnitte.

[2] Introduzione allo studio della filosofia morale. Pavia, 1803–12, 7 Voll. — Elementa Juris naturae. Mailand, 1815; 2 Voll.

[3] Cenni sulla perfettibilità dell' umana famiglia. Mailand, 1823. — Über Tamburini's philosophische Schriften vgl. Poli, Supplem. al manuale di Tennemann (siehe Bd. I, S. 81, Anm. 1) pp. 753 sg.

[4] Ricordi I, pp. 139 sgg.

[5] Ricordi I, p. 142.

[6] Ricordi I, pp. 146–168.

giosität mit den Fortschritten der bürgerlichen Gesellschaft. Sonst lebte er, wenigstens in den ersten Jahren nach seiner Aufnahme in das theologische Doctorencollegium, in äußerster Zurückgezogenheit ausschließlich seinen Studien, und zwar mit solcher Hingebung, daß man für seine Gesundheit Besorgnisse hegte.[1] Im Herbste des J. 1828 kam er zum erstenmale dazu, einen etwas größeren Ferienausflug zu unternehmen, auf welchem er bis nach Florenz gelangte. In Mailand suchte er Manzoni auf; in Florenz machte er die Bekanntschaft Leopardi's, mit welchem er von da an in lebenslänglicher Freundschaft verbunden blieb. Von seiner zweiten Reise in's Mailändische a. 1829 war schon oben die Rede. Der König Karl Albert, welcher im Frühjahr 1831 dem letzten Sprossen der älteren Linie des Hauses Savoyen, Karl Felix, in der Regierung folgte, nahm Gioberti auf Empfehlung des königlichen Almoseniers Bricherasio unter seine Hofgeistlichen auf. Gioberti wußte sich indeß in seine neue Stellung nicht zu schicken. Die unter der Regierung des Karl Felix niedergehaltenen Regungen des öffentlichen Geistes hatten in Folge der französischen Julirevolution an verschiedenen Orten in Italien mächtig aufgeflammt, und auch in Piemont knüpften sich an den Regierungswechsel Erwartungen, welchen Karl Albert trotz seines guten Willens zu Verbesserungen in der Verwaltung zu entsprechen sich nicht in der Lage sah. Unter diesen Umständen konnte und mußte es mit der Zeit befremdlich auffallen, daß ein Hofgeistlicher eine literarische Akademie gründete und leitete, in welcher die geistige und politische Wiedergeburt Italiens das Thema der Conversation bildete. Schon früher mochten Gioberti's Kundgebungen für Dettori und Tamburini von einer gewissen Seite her mißfällig bemerkt worden sein. Chiavarotti's Nachfolger auf dem Turiner erzbischöflichen Stuhle Fransoni dachte entschieden anders als sein Vorgänger, und unterließ nicht, ernste Mahnungen an Gioberti zu richten. Auch das Ohr des Königs wurde von den gegen Gioberti erhobenen Klagen und Beschuldigungen erreicht, und Gioberti, der sich durch Bricherasio's Aufforderung, sich zu rechtfertigen, beleidiget fühlte, begehrte in schroffen Formen seine Entlassung aus dem Dienste der königlichen Capelle. Durch diesen im Mai 1833 gethanen Schritt verschlimmerte er natürlich seine Lage, und gab den Ausstreuungen gegen sein politisches Verhalten neue Nahrung; die Turiner Polizei war eben dazumal einer

[1] Ricordi I, p. 61.

Mazzinistischen Verschwörung auf die Spur gekommen, und so ist es erklärlich, daß auch Gioberti eines Zusammenhanges mit der Partei der Verschwörer für verdächtig gehalten wurde. Er wurde Ende Juli desselben Jahres in Haft gesetzt, und erhielt, da er aus Mangel an ausreichenden Indizien Ende September wieder auf freien Fuß gesetzt werden mußte, die Weisung, die sardinischen Staaten zu verlassen.

Die Behauptung, daß Gioberti vor seiner Exilirung mit der Gióvine Italia in Verbindung gestanden, widerlegt sich nach den Darlegungen seines Biographen[1] am besten durch sein Verhalten nach seiner Freilassung. Statt nach der Schweiz sich zu begeben, wohin zu gehen ihn ein Jugendfreund, Paolo Pallia, im Namen Mazzini's dringend einlud, nahm Gioberti seinen Weg nach Paris; ein daselbst angelangtes Schreiben Mazzini's, in welchem Gioberti zum Anschlusse an die Bestrebungen des Mazzinistischen Bundes eingeladen wurde,[2] beantwortete Gioberti ablehnend.[3] Gioberti erklärte das von Mazzini empfohlene Mittel, die italienische Unabhängigkeit durch fortwährende Schürungen aufständischer Bewegungen bald in diesem, bald in jenem Theile Italiens anzubahnen, nicht bloß für zweckwidrig, sondern auch für ein irreligiöses Beginnen, durch welches den Fügungen der göttlichen Providenz vorgegriffen würde; das italienische Volk sei darauf angewiesen, ein großes europäisches Kriegsereigniß abzuwarten, durch welches es in die Lage gesetzt werden dürfte, die Bevormundung durch auswärtige Mächte abzuwerfen und seine Geschicke selbstmächtig zu bestimmen; bis dahin handle es sich darum, daß die Nation geistig und moralisch gekräftiget werde, um beim Eintritte eines der nationalen Sache günstigen Weltereignisses auch ihrer Aufgabe gewachsen zu sein. Die stete Schürung partieller, und noch dazu hoffnungsloser, Aufstände sei nur geeignet, das italienische Volk zu demoralisiren und zu entmuthigen, seine besten Kräfte nutzlos zu opfern und die italienische Jugend zu decimiren; der Gewinn aus einem solchen traurigen Beginnen könne nur den Feinden und Unterdrückern des italienischen Volkes zufallen. Mazzini's Hoffnungen auf französische Unterstützung erklärt Gioberti für eitle Chimäre; Gioberti fühlt sich in dieser Überzeugung durch die während der kurzen Zeit seines Aufenthaltes in Paris gemachten Erfahrungen bestärkt. Er wollte der nationalen italienischen Sache durch

[1] Ricordi I, pp. 333 sgg.

[2] Text des Schreibens Mazzini's: Ricordi I, pp. 336—343.

[3] Text der Antwort Gioberti's: Ricordi I, pp. 343—348.

Gründung eines periodischen Organs dienen, in welchem er auf dem Wege aufklärender Belehrung zu wirken vorhatte; man habe für dieses Unternehmen in Paris beifällige und ermunternde Worte gehabt, jede Art werkthätiger Unterstützung aber unterlassen oder förmlich abgelehnt.

Gioberti rettete durch Zurückweisung der Bundesgenossenschaft mit der Gióvine Italia seine sittliche Ehre und seine politische Zukunft; sein Freundschaftsverhältniß zu Paolo Pallia deutet aber, wie sehr es immerhin aus ganz persönlichen Umständen nichtpolitischer, rein menschlicher Natur erklärt werden mag,[1] immerhin darauf hin, daß er, ohne es zu wollen, durch sein Verhalten in Turin in eine bedenkliche Nähe zu gewissen Bestrebungen gekommen war, deren Ziele ihm erst, als der Versucher offen an ihn herantrat, klar geworden sein mögen. Er beschwerte sich später in seiner Erwiederung auf Rosmini's Beurtheilung seines ersten größeren Werkes bitter über die ihm von Rosmini unterlegten politischen Gesinnungen,[2] und die sein Wesen charakterisirende Offenheit und Aufrichtigkeit läßt keinem Zweifel an der Wahrhaftigkeit seiner Versicherungen Raum; er bedachte aber in seiner Abhängigkeit von den momentanen Eingebungen überwallenden Gefühles nicht, daß die seinem ersten Werke in Form einer Widmung vorangestellte Erinnerung an den mittlerweile hingeschiedenen frühverblichenen Paolo Pallia in der italienischen Heimat Anstoß zu erregen geeignet war, und jedenfalls nicht als Eingangspforte eines von Religion und Offenbarung handelnden Werkes paßte. In Gioberti's Wesen lag ein stark demokratischer Zug; er gab dieses noch während seines Aufenthaltes in Turin in der einen und anderen seiner vertraulichen Mittheilungen an einen seiner Freunde zu erkennen, so unter Anderem, wenn er gelegentlich einer Beurtheilung des ihn lebhaft interessirenden Werkes Botta's über die neuere Geschichte Italiens dessen Vorliebe für die Aristokratie tadelt;[3] er will zwar den Adel, wo er besteht, nicht abgeschafft wissen, glaubt aber, daß derselbe, mit Ausnahme einzelner reicher und mächtiger Geschlechter, wenigstens in Italien keine höhere politische Mission mehr zu vollführen haben dürfte. Umso mehr drängte sich ihm dann der Gedanke an die Allianz der Kirche mit der Sache der Volksfreiheit in den Vordergrund, worin weiter auch sein später

---

[1] Nähere Aufschlüsse hierüber Ricordi I, pp. 379—383; II, pp. 4 sgg.

[2] Vgl. Bd. I, S. 159.

[3] Ricordi I, pp. 193 sgg. — Vgl. auch p. 183; ferner Gioberti's Introduzione allo studio della filosofia I, cap. 2, not. 31: Critica e lode di C. Botta.

mit so viel Eifer und feuriger Beredsamkeit vertretener Neoguelphismus seine Erklärung findet.

Gioberti's Aufenthalt in Paris dauerte bis Ende des J. 1834, also etwas über ein Jahr. Er war nach Paris mit der Hoffnung gegangen, daß er daselbst unter Benützung der reichen literarischen Schätze der Weltstadt sich ganz und ungetheilt den Studien und der schriftstellerischen Thätigkeit widmen können würde; er fand aber während der ganzen Dauer seines Aufenthaltes daselbst keinen Gönner, durch dessen Empfehlung sich ihm die öffentlichen Bibliotheken erschlossen hätten.[1] So behalf er sich denn mit jenen Mitteln, welche ihm theils in dem von Turin ihm nachgeschickten Theile seiner eigenen Bücherei zu Gebote standen,[2] theils durch die in Paris gefundenen alten und neuen Freunde zur Verfügung gestellt wurden. Er traf in Paris mit dem ihm seit frühester Jugendzeit bekannten Orientalisten Amadeo Peyron, mit dem Historiker Carlo Botta, mit Terenzio Mamiani und Carlo Pepoli zusammen; durch Peyron wurde er mit Cousin, Letronne, Champollion und anderen französischen Gelehrten zusammengeführt; auch mit Lamennais und Armand Carrel machte er Bekanntschaft. Über sein Thun und Lassen in Paris, sowie über die Eindrücke, welche das politische und gesellschaftliche Leben der französischen Hauptstadt auf ihn machte, gibt sein Briefwechsel mit seinen Turiner Freunden, namentlich mit Pier Dionigi Pinelli[3] Aufschluß; Pinelli stand ihm als gewesener Mitleiter des von Gioberti gegründeten literarisch-politischen Freundeszirkels am nächsten. Über die wissenschaftlichen Zustände Frankreichs, und namentlich über die französische Philosophie äußert er sich am eingehendsten in einem Briefe an einen anderen Turiner Freund, den Grafen Theodoro di Santarosa;[4] seine Bemerkungen hierüber enthalten in Kürze dasjenige, was wir ihn später ausführlicher in seinen ersten größeren Werken entwickeln hören werden.

In Gioberti's Briefen an die Turiner Freunde ist wiederholt von Italienern die Rede, welche während seines Pariser Aufenthaltes öffent-

---

[1] Ricordi I, p. 370.

[2] Das Verzeichniß der Bücher, welche er sich nach Paris nachsenden ließ, sowie auch jener, welche er in Turin verkaufen ließ: Ricordi I, pp. 230 sgg.

[3] Ricordi I, pp. 289 sgg.

[4] Ricordi I, pp. 284 sgg. Vgl. auch die an Pinelli gerichteten Mittheilungen pp. 278 sg. — Sehr scharf ließ sich Gioberti später noch von Brüssel aus über französisches Wesen in einem Briefe an Pietro di Santarosa aus: Ricordi I, p. 359.

liche Vorlesungen hielten. Er gedenkt zunächst des Grafen Pellegrino Rossi, des Nachfolgers J. B. Say's auf dem Lehrstuhle der politischen Oekonomie am College de France; ferner des Mathematikers Libri, des Literarhistorikers Orioli, des Nationalökonomen Blanqui (aus Nizza), des Grafen Mamiani, der über italienische Philosophie Vorträge hielt. Die Freunde mahnten wiederholt, daß auch Gioberti in Frankreich eine Anstellung als öffentlicher Lehrer suchen möchte; er lehnte jedoch dieß entschiedenst aus mancherlei Gründen ab, deren einer seine andauernde Kränklichkeit war. Zeitweilig an einem Bluthusten leidend, wagte er nicht, sich den Anstrengungen öffentlicher Vorträge in großen Hörsälen auszusetzen; er fand, daß er sich auf die körperlich minder anstrengende Ertheilung von Privatunterricht zu beschränken habe.

Dieser letztere Umstand veranlaßte ihn, die durch Vermittlung eines Freundes ihm erwirkte Stelle eines Lehrers in einem Privaterziehungsinstitute zu Brüssel anzunehmen. Wie in Paris, traf er auch in der belgischen Hauptstadt geistig hervorragende italienische Landsleute, einen Giovanni Berchet, Giovita Scalvini, Giovanni Arrivabene, Luigi Chitti, Michele Gastone; auch das Institut, welchem er seine Dienste widmete, deutet durch seinen Namen (Institut Gaggia) auf einen italienischen Inhaber hin. Es glückte ihm, dem Director des königlichen Observatoriums, Adolph Quetelet, vorgestellt zu werden, welcher ihm die freieste Benützung der seiner Obhut unterstellten Bücherschätze gestattete. Der eilfjährige Aufenthalt in Brüssel (1834—1845) war für ihn die Zeit einer durch keine äußeren Vorkommnisse gestörten fruchtbaren geistigen Thätigkeit; während seines Brüsseler Aufenthaltes entstanden jene schriftstellerischen Arbeiten, die seinen literarischen Ruf begründeten, und ihn rasch zum Culminationspunkte desselben emporführten. Eine vollkommene innere Befriedigung scheint er allerdings auch während dieser Epoche nicht gefunden zu haben; anfangs trug er sich sogar mit dem Gedanken einer Auswanderung nach Amerika, wobei er zunächst an Mexico dachte. Brüssel sprach ihn kaum mehr als Paris an;[1] die belgische Geistlichkeit machte auf ihn einen ungünstigen Eindruck, und rief ihm fortwährend Jene in's Gedächtniß, deren Opfer er in Turin geworden zu sein glaubte. Insgemein vermochte er das Gefühl, ein Exulant zu sein, nicht zu verwinden; wir sahen bei seiner im vorigen Bande erzählten Controverse mit Rosmini und dessen

[1] Ricordi I, p. 364.

Anhängern, wie bitter dasselbe bei gewissen Anlässen in ihm auflebte. Mit seiner Stellung im Institute Gaggia war er nicht unzufrieden; es war ihm die Aufgabe zugewiesen, aus der Philosophie, sowie aus älterer und neuerer Geschichte Unterricht zu ertheilen. Nur bedauerte er, in dem aus der Philosophie zu ertheilenden Unterrichte an ein ihm schlechterdings nicht zusagendes Lehrbuch gebunden zu sein, aus welchem seine Zöglinge an der öffentlichen Staatslehranstalt Prüfung abzulegen verpflichtet waren. Der Gedanke an die politischen Verhältnisse Italiens beschäftigte ihn unablässig; und es schien, daß er, so lange nicht eine seinen Wünschen entsprechende Änderung in denselben eintreten würde, niemals den inneren Frieden würde finden können. An seinen katholischen Überzeugungen hielt er treu fest; aber die Ausprägung des katholischen Wesens in der französischen Gesellschaft stieß ihn ab, und insgemein hielt er dafür, daß der katholische Clerus in seiner Mehrheit nicht das richtige Verhältniß der katholischen Idee zu den Zuständen der modernen Welt und Bildung zu erfassen wisse. Eine ähnliche Ansicht hörten wir früher Rosmini aussprechen, bei welchem sie aber einen wesentlich anderen Sinn hatte, und vom reformatorischen Eifer im Hinblicke auf die unzureichenden Erfolge der geistlichen Pastoration dictirt war, während Gioberti, von innerkirchlichen Verhältnissen abstrahirend, das geistige Zurückbleiben hinter den das moderne politische Leben bewegenden Ideen als den Grundmangel in den kirchlichen Verhältnissen der Gegenwart ansah. Er gelangte übrigens erst in den letzten Jahren seines Lebens dazu, seine kirchlichen Reformideen zu entwickeln, und auch da mehr aus den Gesichtspunkten des Philosophen und Politikers, als aus jenen, welche Rosmini in der Innigkeit seiner Wünsche nach Steigerung der Intensivität des christlichen Denkens und Empfindens in der kirchlichen Gesellschaft im Auge hatte. An innerkirchliche Reformen dachte Gioberti anfangs gar nicht; sein Hauptinteresse war, daß die Kirche, an deren Glauben und Überlieferung er treu festhielt, sich für die Sache der italienisch-nationalen und politischen Freiheit ausspreche.[1] Das Papstthum erscheint als ein Hauptfactor in seinen politisch-nationalen Wünschen und Hoffnungen, ja als der eigentliche Hort derselben; er gab dieß sofort in der ersten seiner größeren schriftstellerischen Arbeiten zu erkennen, und hielt auch in den darauffolgenden Publicationen daran

[1] Charakteristisch ist in dieser Beziehung eine briefliche Äußerung aus dem Jahre 1838: In religione io fo stretta professione di dottrina cattolica, e in politica di libertà Ricordi II, p. 16.

fest, nicht ohne Widerspruch von Seite Mamiani's,[1] welcher zufolge seiner persönlichen Erlebnisse eine tiefe Verstimmung gegen das politische päpstliche Regiment in sich trug, und schon damals die Reduction des Papstthums auf die geistliche Leitung der Kirche für das einzig ausreichende und dringend nothwendige Mittel der moralischen Rehabilitation desselben ansah.

Zweiter Abschnitt.

Gioberti's schriftstellerische Thätigkeit und Wirksamkeit bis zum Ausbruche der auf die politisch-nationale Neuconstituirung Italiens abzielenden Bewegungen des Jahres 1848.

Gioberti veröffentlichte vom Jahre 1838 angefangen eine Reihe schriftstellerischer Arbeiten, welche die öffentliche Aufmerksamkeit in und außer Italien in steigendem Maße auf ihn lenkten, bis er im Jahre 1843 mit einer Leistung von zündender Wirkung und durchschlagendem Erfolge hervortrat, die ihn mit einem Male zum Zenith seines literarischen Ruhmes emporhob, und nicht bloß für seine eigene Zukunft, sondern auch für jene seines italienischen Vaterlandes von entscheidender Bedeutung war. Sein erstes Werk war, nach Vorausgang einer wenig beachteten Sammlung lateinischer Schriften,[2] die schon im vorigen Abschnitte erwähnte Teorica del Sovrannaturale,[3] welche ein in allgemeinen Zügen gehaltenes Programm jenes religiös-philosophischen Systems und jener Ideen eines fortschrittlichen und italienisch-nationalen Katholicismus enthält, welche Gioberti in seinen folgenden Schriften nach verschiedenen Richtungen weiter entwickelte und umständlicher darlegte. Zunächst folgte die unvollendet gebliebene Introduzione allo studio della filosofia,[4] welche man als eine encyklopädische Darstellung des Gesammtsystems

---

[1] Vgl. Mamiani's Brief an Gioberti vom 29. October 1840: Ricordi II, pp. 43 sgg.

[2] Opera latina. Mailand, 1835.

[3] Teorica del Sovrannaturale o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e col progresso civile delle nazioni. Brüssel, 1838.

[4] Brüssel, 1839—40; in vier Abtheilungen.

seiner Philosophie bezeichnen kann; sie steht auf dem Grunde einer kritischen Revision der gesammten neueren Philosophie unter specieller Beleuchtung der individuellen Gestaltungen des philosophischen Geistes bei den neueren Culturvölkern, den Franzosen namentlich und den Deutschen, und unter Hervorhebung des Werthes und der Bedeutung der italienischen Religions- und Culturtradition, in deren Geiste sich die italienische Philosophie unter Ausscheidung aller störenden und verderblichen fremdländischen Einflüsse zu erneuern habe. Diesem Werke giengen ein paar kleinere Arbeiten zur Seite, eine Beleuchtung der philosophischen Anschauungen V. Cousin's,[1] und eine umständlich motivirte Erklärung gegen Lamennais' Esquisse d'une philosophie. Auf die besonderen Gründe der Desavouirung des eben erwähnten Werkes Lamennais' werden wir in einem späteren Abschnitte zurückkommen; hier bemerken wir im Allgemeinen, daß die kritische Beleuchtung der Ideen Cousin's und Lamennais' dem Bemühen galt, das über die französische Philosophie gemeinhin gefällte Urtheil an zwei einzelnen neuesten Erzeugnissen derselben speciell zu erproben, und dem schädlichen Einflusse hervorragender Vertreter der französischen Literatur auf das italienische Bildungsleben zu begegnen. Der Introduzione folgten die Schriften Del bello[2] und Del buono.[3] Zur Ausarbeitung dieser beiden Schriften war Gioberti durch das Ersuchen vermocht worden, Beiträge für eine zu Venedig erscheinende und von Falconetti redigirte Enciclopedia italiana zu liefern. Obschon beide Schriften den Umfang einer für ein Dictionnaire bestimmten Arbeit weit überschritten, wurden sie doch vom Redacteur desselben bereitwilligst angenommen; da jedoch das Unternehmen desselben in's Stocken gerieth, wurde bloß die Abhandlung Del bello in's Dictionnaire aufgenommen, und nebstbei durch Separatabdrücke weiter verbreitet, die andere Arbeit aber Gioberti zurückgestellt. Dieser entschloß sich in Folge dessen, sie als selbstständiges Buch zu veröffentlichen; die durch die Veränderung des Druckortes verursachte Verzögerung ihrer Publication gab ihm Gelegenheit, die Schrift del Buono mit einem ausführlichen Vorworte zu versehen, in welchem er sich über den Platonismus als nothwendige Unterlage der Ethik ergieng, und nebenher seinen Gefühlen über manche unliebsame Kritiken seiner philosophischen Arbeiten Luft machte. Im

[1] Considerazioni sulle dottrine religiose di Vittorio Cousin. Der Introduzione als Anhang beigegeben

[2] Capolago, 1841.

[3] Brüssel, 1843.

Besonderen polemisirte er an mehreren Stellen des Vorwortes gegen die Rosmini'sche Philosophie, mit deren umständlicher kritischer Beleuchtung er eben dazumal beschäftigt war; diese erwuchs zu einem umfangreichen Werke,[1] dessen einzelne Theile neben und nach der Schrift del Buono erschienen. Vor dieser Schrift war bereits das glänzende Buch Del primato morale e civile degli Italiani[2] an's Licht getreten, das berühmteste aller Werke Gioberti's, und in der That ein Epoche machendes Buch, welches den nationalen Aspirationen der Italiener ein beredtes, durch ganz Europa hallendes Wort verlieh, und die als geschichtliche Nothwendigkeit postulirte Freiheit und Unabhängigkeit Italiens in den Schimmer religiös-idealer Verklärung rückte.

Gioberti hatte das Buch, welches in seiner ersten Gestalt in zwei Bänden an's Licht trat, in kürzester Zeit und gleichsam in Einem Zuge geschrieben. Außer zwei geistlichen Freunden in Turin, Fantini und Dalmazzo,[3] wußte vor Erscheinen des Buches niemand von Gioberti's neuem literarischen Unternehmen; die dem Buche vorgesetzte Widmung an Silvio Pellico gab der politisch-nationalen Tendenz des Buches gleich im Vorhinein den unzweideutigsten Ausdruck. Zugleich aber war Gioberti sichtlich darauf bedacht, Alles zu vermeiden, was im eigenen Vaterlande der von ihm beabsichtigten Wirkung des Buches Eintrag thun hätte können. Er forderte Italien zum Werke der nationalen Selbsterhebung auf; seine Aufforderung war an alle Italiener ohne Unterschied gerichtet, alle moralischen, geistigen und politischen Potenzen und Factoren des nationalen Lebens Italiens sollten zu dem großen Werke einträchtig zusammenwirken. Italien fordert im Betreiben desselben nur, was ihm nach seiner, durch das Zeugniß einer vielhundertjährigen Geschichte bestätigten Stellung und Sendung inmitten der civilisirten Völker gebührt. Die Einsetzung Italiens in die seiner Culturmission entsprechende Stellung liegt im selbsteigenen Interesse der europäischen Völkergemeinschaft; sie liegt im Interesse der christlichen Religiosität, der allseitigen Erneuerung des modernen Culturlebens. Italien hegt im Papstthum das Centrum der christlichen Glaubensgemeinschaft in sich; von Italien aus sind den Völkern des Abendlandes mit dem Lichte der christlichen Wahrheit zugleich auch die

[1] Errori filosofici di A. Rosmini. Brüssel, 1843—44; 3 Voll. — Über den Inhalt dieses Werkes vgl. Bd. I, SS. 158—168.

[2] Brüssel, 1843.

[3] Vgl. Gioberti's Benachrichtigungen an beide Freunde: Ricordi II, pp. 307 sgg.

Güter und Segnungen der christlichen Civilisation zugemittelt worden. Die allmälige Abschwächung der von Italien auf das gesammte europäische Culturleben ausgegangenen Einflüsse gereichte der gesammten europäischen Völkergemeinschaft zum Nachtheile; ein völliges Aufhören derselben würde in intellectueller und politischer Beziehung eine völlige Anarchie, einen perpetuirlichen Krieg der Völker und der Meinungen zur Folge haben. Angesichts dessen, angesichts des von der Vorsehung selber Italien zugewiesenen Berufes ist es eine heilige Pflicht aller Italiener ohne Unterschied, für das Werk der nationalen Erneuerung thätig zu sein, ohne welche Italien seiner civilisatorischen Mission nimmer gewachsen sein wird. Italien muß unter Ausscheidung aller verderblichen fremdländischen Einflüsse und unter Beseitigung aller Ursachen der inneren Spaltung und Zerklüftung sich geistig und moralisch aufrichten und seiner großen Vergangenheit werth zu werden trachten; es muß insbesondere die Coincidenz des nationalen Gedankens mit der katholischen Idee lebendig erfassen; dann wird ihm auch der geistige und moralische Primat unter den Völkern wieder zufallen, welcher nicht etwa als hochmüthige Selbstüberhebung der Italiener und als Unterschätzung der jedem der einzelnen Culturvölker eignenden besonderen Anlagen, Vorzüge und geschichtlichen Verdienste, sondern als harmonisirende Einigung des vielgestaltigen europäischen Culturlebens zu verstehen ist. Die unerläßliche Vorbedingung der Wiedergewinnung der normalen Stellung Italiens im europäischen Völkerleben ist die Erringung der nationalen Autonomie, welche dem italischen Volke als Frucht seiner geistigen und moralischen Selbstverjüngung, der Verbesserung seiner inneren politischen Zustände und bürgerlichen Einrichtungen zufallen wird; dabei wird auf die der näheren oder entfernteren Zukunft vorbehaltenen Mission des Hauses Savoyen hingewiesen, die italienische Unabhängigkeit mit dem Schwerte zu erkämpfen. Eine politische Unification Italiens unter savoyischem Scepter lag außer den Zukunftsplänen Gioberti's und war schon durch seine Denkart als Katholik ausgeschlossen; sein Zukunftsideal war eine Conföderation der italienischen Staaten und Fürsten unter dem Vorsitze des Papstes als des moralischen Hauptes der Nation und der gesammten Christenheit.

Das politische Zukunftsprogramm Gioberti's schloß einen inneren Widerspruch in sich, welcher durch die nachfolgenden Ereignisse aufgedeckt, aber auch schon bei Erscheinen des Primato von Jenen herausgefühlt wurde, die mit seiner Verherrlichung des Papstthums nicht

einverstanden waren. Mamiani[1] glaubte Gioberti in dieser Beziehung mit de Maistre vergleichen zu sollen; er hält ferner die von Gioberti requirirte Mitwirkung der italienischen Fürsten und Prälaten zur Erringung der nationalen Unabhängigkeit für ein höchst problematisches, jedenfalls unzureichendes Mittel, von dessen Anwendung viele italienische Patrioten kaum etwas werden wissen wollen; bei dem Vorschlage einer Conföderation der italienischen Fürsten und Staaten habe Gioberti unterlassen, sich darüber auszusprechen, ob Österreich dieser Conföderation beizutreten habe oder von derselben auszuschließen sei, und überhaupt von der Stellung Italiens Österreich gegenüber völlig geschwiegen, mithin die nothwendig zu berücksichtigenden realen Machtverhältnisse völlig außer Acht gelassen, so daß sein Zukunftsprogramm in politischer Beziehung als völlig unfertig erachtet werden müsse. Gioberti bekennt in seiner Erwiederung auf Mamiani's Brief, daß sein Buch nicht die Bedeutung eines politischen Programmes anspreche; er gesteht ferner zu, daß das von ihm am Schlusse des Buches entworfene ideale Bild der Zukunft Italiens Zustände schildere, deren Verwirklichung einer entlegenen Zukunft angehöre; als Katholik halte er jedoch an dem Glauben fest, daß sein Zukunftsideal gewiß einmal geschichtliche Realität erlangen werde; die Idee des Papstthums als eines über der Gesammtheit der christlichen Nationen stehenden, ausgleichenden schiedsrichterlichen Amtes ist ihm ein absolut wahrer, durch die Idee der christlichen Völkergemeinschaft geforderter Gedanke. Sein Aufruf an die italienische Geistlichkeit zur Mitwirkung am Werke der nationalen Regeneration sei durch die reale Sachlage dictirt gewesen; es wäre unklug gewesen, dem italienischen Clerus im Vorhinein den Beruf zur Mitwirkung am gemeinsamen Werke abzusprechen, da die italienische Jugend doch zum großen Theile von Geistlichen erzogen und geleitet werde; und zudem sei das Bemühen, sowol den Säcularclerus als auch die Ordensgeistlichkeit wenigstens in ihrer Mehrheit für die Sache der Freiheit und der Bildung auf dem Wege freundschaftlicher Werbung zu gewinnen, wol des Versuches werth gewesen. Ihm sei gemeinhin ein maßvolles Auftreten geboten gewesen, wenn sein Buch in Italien Eingang finden sollte; beleidigende Angriffe auf Fürsten und Regierungen, demagogische Agitationen, feindselige Kundgebungen gegen bestimmte Classen der

[1] Vgl. Mamiani's Brief an Gioberti vom 9. August 1843: Ricordi II, pp. 341 sgg. — Gioberti's Antwort darauf: pp. 345 sgg.

italienischen Gesellschaft würden das Gegentheil dessen, was er durch sein Buch bezweckte, erwirkt haben. Er beklagt sich indeß in Briefen an andere Freunde bitter,[1] daß ihm von gewissen Seiten Felonie und charakterloser Bruch mit seinen früheren Überzeugungen, Verkaufung seiner Person und seiner Dienste an die Jesuiten vorgeworfen worden sei; der letztere Vorwurf setzte ihn am meisten in Verlegenheit, und war, wie er selbst in einem Briefe an seinen Freund und ergebensten Anhänger Gius. Massari bekennt,[2] eine der Ursachen, daß er der, der zweiten Auflage des Primato (1845) vorausgeschickten und einen ganzen Band füllenden Avvertenza einen weitläufigen Excurs über die Stellung der Jesuiten zu den modernen Freiheits- und Bildungsbestrebungen einschaltete. Als eine zweite Ursache bezeichnete er die unmittelbar vorausgegangen turbulenten und mit Blutvergießen verbunden gewesenen Vorgänge im Canton Luzern in der Schweiz, als deren moralische Urheber ihm die Jesuiten galten.

Gioberti hatte sich nicht ohne inneres Widerstreben zu seinem Auftreten gegen den Jesuitenorden entschlossen; zwei Genossen desselben, Francesco Pellico und Luigi Taparelli, waren ihm persönlich befreundet, ersterer überdieß der Bruder des Silvio Pellico, welchem Gioberti den Primato gewidmet hatte. Silvio Pellico, welcher das Erscheinen des Primato mit begeisterter Freude begrüßt hatte,[3] säumte in der That nicht, Gioberti seine schmerzlichste Überraschung über das in der Avvertenza Gesagte kundzugeben,[4] und ließ überdieß eine Erklärung in die öffentlichen Blätter einrücken, welche Gioberti mit einer gleichfalls öffentlichen Entgegnung beantwortete.[5] Damit war das Band einer theuersten Freundschaft zerrissen, deren Verlust Gioberti tief zu Herzen gegangen sein mag. Die Erwiederungen Curci's und anderer Vertheidiger des Jesuitenordens auf Gioberti's Avvertenza veranlaßten letzteren, ein ausführliches Werk unter dem Titel Il Gesuita moderno zu veröffentlichen, welches mit Einschluß der Vorerinnerungen und der urkundlichen Beigaben zu demselben in der eben dazumal erschienenen Sammlung seiner Schriften[6] volle fünf Bände füllt.

---

[1] Ricordi II, p. 392.
[2] Vgl. Gioberti's Brief an Massari vom 11. April 1845: Ricordi II, p. 494.
[3] Ricordi II, pp. 413 sgg.
[4] Ricordi II, pp. 531 sgg.
[5] Ricordi II, pp. 532 sgg.
[6] Opere varie di Vincenzo Gioberti. Lausanne, 1846—47; 12 Voll.

Gioberti hielt sich, als er dieses polemische Werk erscheinen ließ, in Paris auf, woselbst er auch noch einen Nachtrag zu demselben der Öffentlichkeit anheimgab.[1] Gleichzeitig faßte er eine Schrift über die Gegenwart und Zukunft Italiens ab,[2] welche der unmittelbare Vorbote seiner Rückkehr nach Italien war.

Die Sehnsucht nach dem Vaterlande war in Gioberti stets lebendig geblieben, und wiederholt durch die ihm eröffnete Aussicht auf ein philosophisches Lehramt an einer der italienischen Universitäten neu angefacht worden. Zuerst war es der in Brüssel residirende päpstliche Nuntius Monsignor Fornari, welcher zufolge eines besonderen Wohlwollens gegen Gioberti sich aus freien Stücken erbot, seinen Einfluß in Rom geltend zu machen, um Gioberti eine Professur in Rom zu verschaffen; Gioberti sollte nach Fornari's Project einen encyklopädischen Cursus philosophischer Studien in der Weltstadt des Katholicismus eröffnen und für die Verbreitung philosophischer Bildung unter dem römischen und auswärtigen Clerus thätig sein.[3] Die von Fornari eröffneten Aussichten schienen unsicher, da er wegen seiner Entfernung von Rom nur indirect und mittelbar auf die Verwirklichung seines Projectes hinarbeiten konnte. Pinelli in Turin, welchem Gioberti in freundschaftlichem Vertrauen von Fornari's Vorhaben Mittheilung gemacht hatte, erachtete es in Ansehung der Möglichkeit, daß Gioberti, wenn nicht nach Rom, doch an eine andere italienische Universität, etwa im Toscanesischen oder in Parma, berufen werden könnte, für angezeigt, sich in Gioberti's Namen beim König Karl Albert um eine ausdrückliche Erlaubniß der Wiederkehr Gioberti's nach Italien zu bewerben. Karl Albert erklärte, daß Gioberti einen Reisepaß nach den italienischen Staaten ohne alle Schwierigkeit erlangen könne, wofern er aber in Piemont sich sollte aufhalten wollen, zur geziemenden Wiedergutmachung einer beleidigenden Äußerung, welche in der einem seiner

---

[1] Apologia del libro intitulato: Il Gesuita moderno. Paris, 1848.

[2] Delle condizioni presenti e futuri d' Italia. London, 1848.

[3] Gioberti hatte einen großartigen Plan für eine in der Weltstadt des Katholicismus auszuübende philosophische Lehrthätigkeit entworfen. Ho accennato — schreibt er an Pinelli (Ricordi II, p. 199) — il corso dover durare 8 o 10 anni, e abbracciare i capi seguenti: 1. Propedeutica storica allo studio della filosofia (sarebbe questo il compimento dell' introduzione); 2. Scienza prima; 3. Psicologia; 4. Cosmologia; 5. Teologia naturale; 6. Logica; 7. Morale; 8. Estetica; 9. Filosofia della storia; 10. Filosofia delle lingue; 11. Filosofia della rivelazione.

Werke vorausgeschickten Erinnerung an Paolo Pallia enthalten sei,[1] sein Ansuchen um Gestattung einer Wiederkehr in sein Vaterland unmittelbar oder mittelbar an den König selber zu richten habe. Gioberti nahm von den in seinem Namen gemachten Schritten Pinelli's mit getheilten Empfindungen Kenntniß; er ließ sich durch ihn bewegen, ein Gesuch an den König zu richten, vermied es aber, um die Erlaubniß einer Rückkehr nach Piemont anzusuchen, sondern beschränkte sich auf die Bitte, daß seine Placirung in irgend einem anderen italienischen Staate von Seite der königlich sardinischen Regierung keine Mißbilligung erfahren möge. Während er mit der Ausarbeitung des Primato beschäftiget war, gelangte an ihn von Seite des Provveditore der Universität Pisa, Erzbischof Boninsegni, die Anfrage, ob er eine Lehrkanzel daselbst anzunehmen geneigt wäre. Die großherzogliche Regierung gieng anfangs auf den zu Gunsten Gioberti's gestellten Antrag der Universität ein, zog aber dann, wie Gioberti die Sachlage auffaßte, ihre Zustimmung zurück. Er setzte dieß auf Rechnung der damaligen Mitglieder der Turiner Regierung, und schlug deßhalb eine nach Erscheinen des Primato von Karl Albert ihm zugedachte Pension aus. Ein späterer Brief Boninsegni's benachrichtigte ihn, daß die ihm vor zwei Jahren angebotene Lehrkanzel noch immer vacant sei, und Gioberti sich täusche, wenn er den Großherzog als seinen Gegner ansehe; Gioberti dankte für das ihm von Boninsegni bewiesene Wohlwollen, erklärte aber, bei der neuerlich wieder eingetretenen Verschlimmerung seiner Gesundheit das ehrenvolle Anerbieten ablehnen zu müssen. Aus gleichem Grunde schlug er den von Monsignor Wiseman ihm gemachten Antrag, im katholischen Collegium zu London Philosophie zu lehren, und eine vom Unterrichtsrathe des Cantons Tessin ihm angebotene Lehrkanzel aus. Mittlerweile wurde ihm die Genugthuung zu Theil, zum auswärtigen Mitgliede der Turiner Akademie der Wissenschaften gewählt zu werden, wofür insbesondere Graf Cesare Balbo, der Verfasser der Speranze d' Italia sich eifrigst verwendet hatte.

C. Balbo hatte den von Gioberti publicirten philosophischen Schriften vom Anfange her seine Aufmerksamkeit zugewendet. Seit dem Jahre 1840 entspann sich ein Briefwechsel zwischen Beiden,[2] in welchem es zu einem Meinungsaustausche über verschiedene Gioberti eigenthüm-

---

[1] Siehe oben S. 11.

[2] Vgl. Ricordi II, pp. 58 sg.; 177 sgg.; ecc.

liche Ansichten kam. Balbo bekannte sich als aufrichtigen Bewunderer des Geistes und der schriftstellerischen Begabung seines Freundes, zeigte sich aber in Manchem mit ihm nicht einverstanden. Er fand das Urtheil Gioberti's über französisches Wesen und die gesammte moderne Bildung zu streng, und zieh ihn insgemein des Hanges zur Schwarzseherei; er glaubte aber die psychologische Ursache derselben zu erkennen, und suchte ihn deßhalb durch ermuthigende Worte aufzurichten, um ihm zum Bewußtsein zu bringen, daß er nicht vergeblich gelitten und gerungen, und daß die Nation den geistigen Rang, welchen er unter den heutigen Italienern einnehme, zu würdigen verstehe. Von Gioberti's Primato sagte er, daß derselbe nicht bloß ein ausgezeichnetes Buch, sondern eine nationale That sei, fühlte sich aber bewogen, Gioberti's Buch nach gewissen Seiten hin zu ergänzen und zu berichtigen. So entstand Balbo's Schrift Delle speranze d'Italia, in welcher er sich auf den Standpunkt der realpolitischen Reflexion stellte, um zu untersuchen, auf welchem Wege und unter welchen Bedingungen Italien seine nationale und politische Unabhängigkeit würde erringen können.[1] Während seiner Zeit der Graf del Pozzo[2] zu zeigen gesucht hatte, daß das Wohl Italiens am besten durch seine enge Verbindung mit Österreich gewahrt sei, Gioberti aber das Verhältniß Italiens zu Österreich völlig unberührt gelassen hatte, sprach Balbo entschieden aus, daß die Abhängigkeit einer Hauptprovinz Italiens von einem fremden Staate das Haupthinderniß seiner nationalen Unabhängigkeit sei. Er verwirft jedoch jeden Versuch einer gewaltsamen Änderung der bestehenden Verhältnisse, und richtet seine Hoffnungen auf den Eintritt irgend eines außerordentlichen politischen Ereignisses, als dessen Folge eine neue Regelung der politischen Machtverhältnisse eintreten könnte. Als die wahrscheinlichste und zugleich auch günstigste Eventualität erscheint Balbo der unabweislich eintretende Zusammenbruch des türkischen Reiches, welcher Gelegenheit geben würde, Österreich für die Preisgebung seines italienischen Besitzes durch einen bedeutenden Ländererwerb im Osten zu entschädigen. Daß die Unification Italiens in Form einer Conföderation sich zu vollziehen hätte, entspricht vollkommen den Anschauungen Balbo's; er hält indeß die von Gioberti dem Papste in derselben

[1] Ein Auszug aus Balbo's Speranze bei Mittermaier, Italienische Zustände (Heidelberg, 1844), SS. 60 ff.

[2] Della felicità che gl' Italiani possono e debbono dal governo austriaco procacciarsi. Paris, 1833.

zugedachte Stellung nicht für zukömmlich.[1] Mit den sittlich-religiösen Aspirationen der Schrift Gioberti's ist er vollkommen einverstanden, und wünscht, daß eine fruchtreiche Wirksamkeit der Kirche zur Hebung und Stärkung des moralischen Sinnes beitragen möge, weil das edle Gut der nationalen Unabhängigkeit nur als Lohn bewährter sittlicher Tüchtigkeit zu erringen und zu erhalten sei. Gioberti kommt in seiner Avvertenza auf das Verhältniß zwischen seinem Primato und dem Buche Balbo's zu sprechen, und erklärt, daß eine eigentliche sachliche Differenz zwischen ihm und Balbo nicht bestehe; der Unterschied zwischen beiden Büchern sei nur dieser, daß Balbo jenen Gegenstand, den Gioberti mehr seiner speculativ-idealen Seite beleuchtete, vom rein praktischen Standpunkte und mit Beziehung auf nächste erreichbare Ziele in's Auge gefaßt habe.

Die in der Avvertenza enthaltene Kriegserklärung gegen den Jesuitenorden wurde von Balbo nicht gebilliget.[2] Er fand sie inopportun und zweckwidrig in rein sachlicher wie auch in persönlicher Hinsicht. Er begleitete einen Brief, in welchem Gioberti die Beweggründe seines Auftretens darlegte, mit Anmerkungen, in welchen er das Operiren mit dem Schlagworte Jesuitismus, sowie das Zusammenwerfen der Begriffe Illiberalismus und Jesuitismus mißbilliget, die Pflicht der liberalen Toleranz auch zu Gunsten der Jesuiten fordert, und die von Gioberti vorausgesetzte grundsätzliche Opposition des Gesammtordens gegen die Sache der politisch-nationalen Freiheit für eine große Übertreibung erklärt. Er hält dafür, daß in diesem Punkte die Ansichten innerhalb des Ordens getheilt seien, und schließlich der Gang der Dinge über eine endgiltige Stellungnahme des Gesammtordens entscheiden werde. Gioberti wies auf Silvio Pellico hin, dessen offenkundige Freundschaft mit den Jesuiten ihn um allen politischen Credit

---

[1] Viele Italiener fühlten sich ebenso sehr durch Gioberti's Vorschlag, den Papst zum politischen Haupte Italiens zu machen, als durch die von Balbo auf den Zusammenbruch der Türkei gesetzten Hoffnungen seltsam überrascht. Ein Epigramm des toscanischen Advocaten Vincenzo Salvagnoli lief von Mund zu Mund:

> Italia mia non è, s' io scorgo il vero,
> Di chi ti offende il difensor men fero;
> Grida il Gioberti che tu sei una rapa,
> Se tutta non ti dai in braccio al papa;
> E il Balbo grida: da Tedeschi lurchi
> Liberarti non possono che i Turchi.

[2] Ricordi II; pp. 536 sgg.

gebracht habe; Balbo meint, daß Pellico diesen Credit trotz jener Freundschaft nicht eingebüßt haben würde, wenn er bei seinen früheren liberalen Ideen verblieben wäre. Und so hätte auch Gioberti ohne Gefahr für die Erfolge seiner politisch-nationalen schriftstellerischen Wirksamkeit den Vorwurf der Jesuitenfreundlichkeit auf sich beruhen lassen können. Auch in seinem Urtheile über den später folgenden Gesuita moderno Gioberti's gibt Balbo noch immer zu erkennen,[1] daß eine aus Gründen subjectiver Voreingenommenheit und persönlichen Interesses geführte Polemik seine Zustimmung nicht habe; insoweit aber Gioberti sich zu einer rein objectiven Auffassung und Beleuchtung seines Gegenstandes vom universalkatholischen und culturgeschichtlichen Standpunkte erhebe, könne er ihm nur bewundernde Anerkennung zollen. Damit gibt nun Balbo freilich zu erkennen, daß er im eigentlichen Wesen der Sache mit Gioberti einverstanden sei; die um die Mitte des Jahres 1847 herrschenden Stimmungen ließen die den italienischen Jesuiten in nächster Zukunft bevorstehenden Schicksale bereits ahnen.

Im Jahre 1845 hielt sich Gioberti einige Zeit zu seiner Erholung in der Schweiz auf, und gedachte von Brüssel nach Paris überzusiedeln. Er war des Lehrgeschäftes in Brüssel überdrüssig, und wollte die Bücherschätze der französischen Hauptstadt für die Zwecke seiner Studien möglichst ergiebig ausnützen. Die von Pinelli in Italien eingeleitete Subscription auf die Ausgabe der gesammelten Werke Gioberti's schien denselben der Sorgen für die nächste Zukunft zu überheben. Die Ausgabe wurde in Lausanne veranstaltet, wohin sich Gioberti im Herbste des Jahres 1846 selber begab, um den Druck seiner Werke unmittelbar zu überwachen. Im Sommer des Jahres 1847 kehrte er wieder nach Paris zurück, und folgte von da aus mit ungetheilter Aufmerksamkeit den Vorgängen in Italien und in seinem piemontesischen Vaterlande, ohne daß er jedoch daran gedacht hätte, an denselben in anderer Weise als bisher, nämlich durch seine schriftstellerische Wirksamkeit sich zu betheiligen. Und selbst diese Art der Betheiligung unterwarf er bestimmten Beschränkungen; von der politischen Tagesliteratur wünschte er sich ferne zu halten. Es waren seit dem Jahre 1846 in Mittelitalien einige periodische Organe in's Leben getreten, welche Gioberti'sche Ideen verbreiteten; so der Contemporaneo in Rom, der Felsineo in Bologna, die Italia in Pisa, die Patria in Florenz. Dazu kamen seit Beginn des Jahres 1847 zwei

---

[1] Ricordi II, pp. 654 sg.

Turiner periodische Schriften: die Antologia italiana und der Mondo illustrato, welche für dieselben Ideen wirkten. Fast alle diese Organe, welchen die hervorragendsten jüngeren Capacitäten des damaligen Italiens ihre Mitarbeiterschaft widmeten, richteten an Gioberti Einladungen und Ersuchen um Beiträge; Gioberti lehnte derlei Ersuchen wiederholt ab, und machte hievon nur in einzelnen Fällen, wenn es sich um eine ihn besonders interessirende Angelegenheit handelte, eine Ausnahme. Es ist von Interesse, die Namen jener Männer anzuführen, welche im Dienste Gioberti'scher Ideen dazumal literarisch thätig waren. Am Felsineo waren Marco Minghetti und Antonio Montanari betheiliget; die Italia wurde im Zusammenwirken von Gius. Montanelli, Silvestro Centofanti, G. B. Giorgini u. A. in's Dasein gerufen; für die Patria waren Salvagnoli, Raffaele Lambruschini und Bettino Ricasoli thätig. Die Turiner Antologia italiana brachte Beiträge von C. Balbo, Carlo Boncompagni, Massimo d'Azeglio, Camillo di Cavour u. A.

Gioberti war seit der durch diese Schriften in's Werk gesetzten Propaganda seiner Ideen der Mann des Tages in Mittelitalien und in dem der österreichischen Herrschaft nicht unterworfenen Theile von Oberitalien; im Kirchenstaate mischten sich in die Hochrufe auf Pius IX. auch jene auf Gioberti; sie ließen sich in Turin und Genua laut vernehmen, in Asti wurde gelegentlich einmal Karl Albert durch Hochrufe auf Gioberti an seine nationalen Pflichten als Befreier Italiens erinnert. Gioberti selber blieb gegen sein Heimatland Piemont noch immerfort verstimmt, und nahm es im Besonderen übel, daß seiner Schrift gegen die Jesuiten, welche in Toscana und im Kirchenstaate ungehemmt verbreitet wurde, in Piemont der Eingang verwehrt wurde. Seine Verstimmung ließ nach, als Ende October 1847 Karl Albert die ersten Reformen publiciren ließ; dagegen zeigte er sich unzufrieden mit der Wendung, welche dazumal die Dinge in Rom zu nehmen schienen,[1] und welche von ihm auf Rechnung der Jesuiten gesetzt wurde. Am 8. Februar 1848 erließ Karl Albert ein constitutionelles Fundamentalstatut; am 8. März trat das erste constitutionelle Ministerium mit dem Präsidenten C. Balbo an der Spitze die Geschäfte an; es wurde für einen Augenblick daran gedacht, auch Gioberti als Unterrichtsminister in die Ministerliste aufzunehmen. Karl Albert fand dieß inopportun; Gioberti, hievon unterrichtet, bestärkte sich gegenüber

---

[1] Ricordi II, pp. 714. 717.

den vielen Aufforderungen, nunmehr in seine piemontesische Heimat zurückzukehren, in dem Entschlusse, in Paris zu verbleiben, und erst die Ende April 1848 auf ihn gefallene Doppelwahl (in Turin und Genua) zum Abgeordneten des Turiner Parlamentes bewog ihn, einen schließlich seinen Turiner Freunden zugesagten mehrtägigen Besuch in eine bleibende Rückkehr zu verwandeln.

Dritter Abschnitt.

Gioberti's Rolle im öffentlichen politischen Leben Italiens während der Jahre 1848 und 1849; seine nachträglichen meditativen Rückblicke auf die Ereignisse jener Jahre, seine Zukunftshoffnungen. Gränzen seines politisch-religiösen Conceptes, Abschluß seiner irdischen Lebensthätigkeit.

Gioberti traf nach mehr als vierzehnjähriger Abwesenheit aus Italien am 29. April 1848 in Turin ein. Sein Eintreffen setzte ganz Turin in freudige Bewegung; die gesammte Bewohnerschaft der piemontesischen Hauptstadt beeiferte sich, ihren wiederkehrenden Mitbürger mit außergewöhnlichen Ehren zu empfangen. Seine Fahrt durch die Straßen Turins glich einem Triumphzuge; nachdem man ihm eine kurze Ruhe zur Erholung von den Anstrengungen der Reise gegönnt hatte, mußte er sich öffentlich dem Volke zeigen, empfieng Abordnungen aller Stände und Corporationen der Hauptstadt; der dritte Wahlbezirk derselben ließ ihm durch eine Deputation eine Adresse überreichen, in welcher ihm die einstimmig auf ihn gefallene Wahl zum Vertreter Turins in der Abgeordnetenkammer des einberufenen Parlamentes bekannt gegeben wurde. Die Mitglieder des Turiner Cabinetes zogen ihn sofort ihren Berathungen bei, und nahmen seine Mitwirkung an den ernst genug aussehenden Angelegenheiten Piemonts und Italiens in Anspruch. Karl Albert hatte am 23. März Österreich den Krieg erklärt, und in einer Proclamation vom nächstfolgenden Tage sich den Bewohnern Lombardo-Venetiens als Befreier vom Joche der österreichischen Herrschaft angekündiget; er hatte Mailand besetzt, und einige Erfolge gegen die durch die Revolution überraschten österreichischen Truppen errungen. Die Aussicht auf einen glücklichen Erfolg des Krieges war jedoch schon dadurch

in Frage gestellt, daß die amtliche Zeitung des Kirchenstaates auf Befehl des Papstes Pius IX. an eben jenem Tage, an welchem Gioberti in Turin eingetroffen war, eine Erklärung brachte, welche eine entschiedene Desavouirung der Hoffnung auf eine Cooperation der am Po zusammengezogenen päpstlichen Truppen mit jenen des sardinischen Königs in sich schloß. Bald darauf wurden auch die neapolitanischen Hilfstruppen in ihre Heimat zurückberufen. Der Absicht Karl Albert's und seiner Regierung, die Lombardei und Venetien mit Piemont zu einem Staate zu vereinigen, wirkten die Mazzinisten entgegen, welche auf lombardischem Boden eine oberitalienische Republik zu begründen wünschten; auch in anderen Theilen Italiens, namentlich in Toscana, wurde das Kriegsunternehmen Piemonts mißtrauisch als ein auf möglichste Vergrößerung des sardinischen Staates abzielendes Unternehmen angesehen. Das Turiner Ministerium gedachte sich der Hilfe Gioberti's zu bedienen, um die auf ihre Selbstständigkeit eifersüchtigen Mailänder und Lombarden zu Gunsten ihrer Vereinigung mit Piemont zu stimmen und auch in anderen Theilen Italiens wankende oder laue Freunde wiederzugewinnen und gemeinhin die öffentliche Meinung Italiens zu Gunsten Piemonts zu beeinflussen. Gioberti entledigte sich seiner Aufgabe mit vielem Geschicke, wobei ihm die Popularität seines dazumal in ganz Italien gefeierten Namens außerordentlich zu Statten kam. Auf seiner Rundreise durch Ober- und Mittelitalien kam er zunächst nach Mailand, wo er den ausschlaggebenden Theil der Bewohnerschaft für die Sache der Monarchie und den Anschluß an Piemont gewann, begab sich sodann über Brescia, wo sein Kommen gleichfalls ehrenvollst gefeiert wurde, nach Sommacampagna in das piemontesische Hauptquartier zum König Karl Albert, welchem er sich als Vermittler bei Papst Pius IX. anbot, bereiste sodann andere lombardische Städte und nahm weiter seinen Weg über Piacenza und Parma nach Genua, um sich von da nach Mittelitalien einzuschiffen. Die aller Orten ihm zu Theil gewordenen Ehrenbezeugungen steigerten sich in Genua zum frenetischen Jubel. Von der mittlerweile zusammengetretenen Turiner Abgeordnetenkammer wurde er mit Acclamation zum Präsidenten gewählt, seine Functionen bis zu seiner Rückkehr durch den Vicepräsidenten, seinem Freund Merlo, supplirt. Gioberti richtete seine Fahrt von Genua unmittelbar nach Rom; er landete am 24. Mai in Cività-Vecchia und zog an demselben Tage unter Hochrufen der römischen Bevölkerung in Rom ein, woselbst er bis zum 8. Juni weilte und

dreimal beim Papste Audienz hatte. Pius IX. empfieng ihn mit unzweideutigem Wohlwollen, nahm Gioberti's Verständigung über die vielfach verkannten wahren und eigentlichen Absichten des Königs Karl Albert freundlich auf und erwiederte die Frage Gioberti's, ob der Papst geneigt sein würde, die eiserne Krone auf das Haupt des sardinischen Königs zu setzen, mit der Bemerkung, es würde geschehen, wenn der König es seiner Zeit verlangen werde. In dieser Antwort war der erfolgreiche Ausgang des Krieges und ein demselben entsprechender günstiger Friedensschluß als selbstverständliche Bedingung der Zusage vorausgesetzt, somit der von Gioberti beim Papste erreichte Erfolg nur eine Zusage, daß der Papst gegen die zu einem glücklichen Resultate gelangten Unabhängigkeitsbestrebungen der Italiener nicht mit Zeichen ostentativer Mißbilligung remonstriren werde. Gioberti war in seiner Weise bemüht, treue Ergebenheit an die Person des Papstes an den Tag zu legen, und so viel an ihm war, auf die Fortdauer eines guten Einvernehmens zwischen der römischen Bevölkerung und dem Landesherrn hinzuwirken. Wie überall, hielt er auch in Rom öffentliche Ansprachen,[1] so an dem Tage, an welchem die Kunde von dem Siege Karl Albert's bei Goito und der Einnahme Peschieras eingetroffen war. Gioberti brachte am Schlusse dieser Ansprache ein Hoch auf den italienischen Papst aus, welcher die eiserne Krone auf das Haupt des Siegers von Goito und Peschiera setzen werde. Den Zweifeln, ob Pius IX. bei seinen ursprünglichen Gesinnungen auch künftighin verharren und für die Sache der Nation thätig sein werde, begegnete er mit Versicherungen bestimmtester Art, und mochte Rom in dem Glauben verlassen, durch seine Gegenwart das allseitige Einverständniß in den gemeinsamen Angelegenheiten Italiens wirksam gefördert zu haben. Er hatte auch auf Beseitigung von Mißstimmungen zwischen dem Papste und dessen damaligem Minister Mamiani mit momentanem Erfolge hingearbeitet, übersah aber hierin, so wie in seinem allgemeinen politischen Concepte, welches auf ein Zusammengehen des Papstes und des Hauses Savoyen zur Erwirkung der politischen Unabhängigkeit und Freiheit Italiens basirt war, alle jene inneren Schwierigkeiten, welche, von Pius IX. vom Anfang her gar wohl empfunden, in der Abwickelung

---

[1] Die Ansprachen und Reden Gioberti's während seiner öffentlichen Wirksamkeit in den Jahren 1848—49 finden sich abgedruckt im zweiten Bande der von Giuseppe Massari edirten Operette politiche di V. Gioberti (Turin und Capolago, 1851; 2 Voll.).

der geschichtlichen Ereignisse immer sichtlicher hervortraten, und das von Gioberti Gewollte schließlich als etwas an sich Unmögliches enthüllten. Gioberti erwies in seinen Bemühungen auf seiner Rundreise, sowie in seiner darauf folgenden Wirksamkeit in Turin seine Befähigung als Mann des Augenblickes, aber auch da nur insoweit, als es galt, ungünstige und widerstrebende Stimmungen zu beschwichtigen und das Vertrauen auf den sicheren Sieg der nationalen Sache lebendig zu erhalten; er wußte bei jeder Gelegenheit den richtigen, den Umständen und Stimmungen angemessenen Ton anzuschlagen, und feierte eine Reihe oratorischer Erfolge, welche von der Macht seines Wortes Zeugniß gaben, aber den von subjectiven Wünschen und Stimmungen unabhängigen Gang der Dinge nicht zu beeinflussen vermochten.

Gioberti erfreute sich aller Orten, wohin er auf seiner Rundreise kam, des Sehens oder Wiedersehens von Freunden — des Zusammentreffens mit Männern, die theils schon früher zu ihm in persönlichen Beziehungen gestanden, theils zufolge ihrer Befreundung mit seinen Schriften seine Verehrer geworden waren; man darf sagen, daß fast das ganze, von nationalen Hoffnungen getragene damalige Italien um seine Person sich schaarte. In Rom verkehrte er, außer mit Mamiani und Rossi, speciell auch mit Pantaleoni, Farini, Orioli, Pieri, Corboli-Bussi, mit Ruggiero Bonghi und anderen Neapolitanern, welche wegen der Katastrophe vom 15. Mai aus Neapel geflohen und nach Rom gekommen waren; in Florenz, wohin er auf der Weiterreise durch Umbrien[1] durch die Marken und Legationen abgebeugt hatte, verkehrte er mit Gino Capponi, Bettino Ricasoli, Savagnoli, Lambruschini, Gius. Giusti, Cosimo Ridolfi, G. P. Vieusseux u. A.; die Florentiner Accademia dei Georgofili nahm, wie unmittelbar früher die Bologneser Akademie der Wissenschaften, Gioberti feierlich unter ihre Mitglieder auf, die Universität und Bewohnerschaft Pisas erwies ihm alle Ehren. Er legte den Rückweg in's Piemontesische an der Küste des ligurischen Meeres zurück und eilte von Genua, wo er schließlich wieder anlangte, nach Turin, um in der Abgeordnetenkammer über die Ergebnisse seiner Reise Bericht zu erstatten und den ihm übertragenen Vorsitz einzunehmen. Er wurde mit minutenlangem Applause empfangen,

[1] In Perugia, der Hauptstadt Umbriens, besuchte er den damaligen Erzbischof Gioachino Pecci (jetzigen Papst Leo XIII.), dessen nachträgliches, im Namen der Bewohnerschaft Perugias abgefaßtes Schreiben an Gioberti in den Ricordi III, pp. 137 sg. sich abgedruckt findet.

seine ermuthigende Darstellung der von ihm auf seiner Rundreise vorgefundenen Lage der Dinge mit lebhaftem Danke begrüßt.

Nunmehr begannen aber auch bereits die Schwierigkeiten der gegebenen Sachlage sich fühlbar zu machen, und es trat an Gioberti, als den Mann des allgemeinen Vertrauens, die Forderung heran, denselben durch Rath und That zu begegnen. Die Zeit der Ovationen war vorüber, er sollte sich nunmehr mit der immer kritischer werdenden Lage der Dinge zurechtsetzen. Das Ministerium Balbo demissionirte im Juli; an seine Stelle trat das Ministerium Collegno-Casati, nach dessen Constituirung die Unglücksnachricht von der Schlacht bei Custozza in Turin eintraf. Die dadurch hervorgerufene Aufregung der Turiner Bevölkerung nahm die bedrohlichsten Formen an und kehrte sich gegen das Parlament und einzelne Minister; Gioberti gelang es, sie soweit zu beschwichtigen, daß es nicht zu schlimmsten Ausschreitungen kam. Bei dieser Lage der Dinge wendeten sich Pinelli und Camillo di Cavour an die Minister Collegno und Ratazzi mit dem Vorschlage, im Ministerrathe die Aufnahme Gioberti's in das neugebildete Cabinet zu beantragen. Der Vorschlag fand Zustimmung; am 29. Juli wurde der Abgeordnetenkammer durch Casati bekannt gegeben, daß Gioberti von dem die Stelle des Königs vertretenden Prinz-Regenten (Eugen von Savoyen-Carignan) zum Minister ernannt worden sei. Das neue Ministerium erkannte in seiner drangvollen Lage als das einzige Auskunftsmittel die endgiltige Abschließung eines Bündnisses Piemonts mit dem Kirchenstaate und mit Toscana, um mittelst desselben die Möglichkeit einer erfolgreichen Fortsetzung des Krieges sicherzustellen. Dazumal war es, daß an Rosmini, wie im vorigen Bande erzählt wurde,[1] die Einladung ergieng, sich nach Turin zu verfügen, um im Auftrage der piemontesischen Regierung eine Mission beim heiligen Stuhle zu übernehmen. Wir wissen bereits, wie Rosmini bei dieser Gelegenheit sich benahm, und unter welchen Bedingungen er in die Übernahme der Mission willigte; verschwiegen soll hier nicht werden, daß Gioberti, der wahrscheinliche Urheber des Planes, Rosmini als Unterhändler nach Rom zu schicken, den edlen Freimuth, mit welchem Rosmini die ersten Anträge der piemontesischen Minister beantwortete, zu würdigen verstand und seinen Ministercollegen gegenüber, welche durch Rosmini's Antworten betreten waren, sich auf Rosmini's Seite

---

[1] Bd. I, SS. 19 u. 210 f.

stellte.[1] Auch in einem Schreiben an den römischen Minister Farini, den er von der Rosmini gewordenen Sendung benachrichtigte,[2] gab er seiner moralischen Achtung vor Rosmini den unzweideutigsten Ausdruck; er war und blieb trotz seiner leidenschaftlichen Schwärmerei für seine politisch-nationalen Ideale immer Katholik und Priester und fühlte sich an Letzteres einem Rosmini gegenüber jederzeit lebhaft gemahnt.

Das neue Ministerium hatte keinen Bestand; es wagte nicht, den vom König geschlossenen Waffenstillstand vor den Kammern zu vertreten, und betrieb eine Politik, welcher der König nicht beistimmen wollte. Man wollte die militärische Unterstützung der französischen Republik zur Fortsetzung des Krieges gewinnen; Gioberti verwendete sich für diesen Zweck auch auf privatem Wege, und forschte Thiers' Gesinnungen bezüglich desselben aus.[3] Karl Albert wollte indeß von französischer Hilfe nichts wissen; er sah darin eine Gefahr für die Integrität des sardinischen Staates und für die Fortdauer der savoyischen Dynastie. Demzufolge gab das Ministerium seine Entlassung; der mit der Bildung eines neuen Ministeriums beauftragte Finanzminister Di Revel, welcher auf die Ansichten des Königs einging, vermochte sich mit dem zur Fortsetzung des Krieges drängenden Gioberti nicht zu verständigen, und so kam denn ein neues Ministerium ohne Gioberti zu Stande, in welchem der Marchese Ces. Alfieri di Sostegno den Vorsitz führte; andere Mitglieder desselben waren außer Di Revel Gioberti's Freunde Pinelli, Merlo und Pietro di Santarosa; die Leitung des Auswärtigen übernahm der uns aus der Geschichte der römischen Verhandlungen Rosmini's[4] bekannte Perrone di S. Martino.

Gioberti's Biograph bedauert,[5] daß Gioberti nicht an die Spitze des neuen Capinets gestellt worden sei, mit anderen Worten, daß Karl Albert sich nicht zur geradezu unmöglich gewordenen Fortsetzung des Krieges entschloß. Der Biograph meint, daß selbst ein unglücklicher Ausgang des Krieges nicht jene schlimmen Folgen hätte haben können, welche der Verzicht auf sofortige Fortsetzung desselben nach sich zog. Das Richtige ist, daß es aus der drangvollen Lage, welche Karl Albert durch seine erste Einwilligung in den Krieg erwachsen war, keinen Ausweg mehr

---

[1] Vgl. Fr. Paoli's Memorie ecc. (siehe Bd. I, S. 442, Anm. 2), p. 294.

[2] Ricordi III, p. 374.

[3] Ricordi III, pp. 182 sg.

[4] Vgl. Bd. I, S. 211.

[5] Ricordi III, pp. 185 sgg.

gab, und daß die auf die Kündigung des Waffenstillstandes im nächsten Jahre rasch folgende Katastrophe nur das letzte Glied in der Kette der verhängnißvollen Ereignisse war, welche den tragischen Untergang des unglücklichen Fürsten herbeiführten. Gioberti war nicht, wie der Biograph meint, der geistige Beherrscher der Lage; er schien die Verhältnisse zu beherrschen, so lange er durch dieselben getragen war; dieß dauerte aber nur so lange, als der Gang der Ereignisse seinen schwungvollen oratorischen Ergüssen zu entsprechen schien. Von dem Augenblicke an, wo das Kriegsglück gegen die piemontesischen Waffen entschied, war er bei dem Punkte angelangt, wo er, wenn er nicht ruhmlos von der politischen Bühne verschwinden wollte, seine politischen Concepte den Umständen zum Trotze zu forciren sich gedrängt sah. Er schleuderte zunächst verdammende Worte gegen Jene, welche aus Feigheit und Mangel an nationalem Sinne den Abschluß eines definitiven Friedens wünschten;[1] er erklärte, daß der Verzicht auf den Besitz der Lombardei einer Preisgebung der nationalen Idee gleichkomme, und bei Preisgebung derselben auch die constitutionellen Freiheiten des piemontesischen Staates bedroht seien. Eben diese Bedrohung würde aber, wie er in einer gegen das neue Ministerium gerichteten Anklageschrift ausführt,[2] eine Entfremdung zwischen dem italienischen Volke und seinen monarchischen Häuptern herbeiführen; die am meisten für den nationalen Gedanken begeisterten Theile Italiens würden von ihren Regierungen sich loszureißen suchen, und so würde statt des ängstlich gemiedenen Krieges mit Österreich ein italienischer Bürgerkrieg ausbrechen, dessen leicht abzusehendes Ende die Vertreibung der Fürsten und die Begründung der Republik sein würde. Gioberti beschuldiget das neue Ministerium der Zweideutigkeit; das von demselben veröffentlichte Programm seiner Thätigkeit stimme nicht zu den Ansichten, welche di Revel in seiner mündlichen Verhandlung mit Gioberti ausgesprochen. In letzterer habe di Revel die Fortsetzung des Krieges für eine Unmöglichkeit erklärt; das Programm stelle die Erneuerung des Krieges unter gewissen Bedingungen in Aussicht und bestehe auf der Forderung eines ehrenvollen Friedens. Gioberti erklärt, er wäre bereit gewesen, an der neuen Regierung theilzunehmen, wenn die von

[1] Vgl. die beiden Ansprachen Gioberti's: Ai Torinesi (vom 2. Aug.) und: Al circolo politico di Torino (vom 23. Aug.), abgedruckt in den Operette politiche II, pp. 459 sgg., 464 sgg.

[2] I due programmi del Ministero Sostegni. Opp. polit. II, pp. 173—242.

di Revel gegen ihn ausgesprochenen Gesinnungen mit jenen des nachfolgenden Programms identisch gewesen wären; der Widerspruch desselben mit den mündlich geäußerten Ansichten di Revel's erweckt in ihm die Vermuthung, daß das Programm ein nicht aufrichtig gemeintes Palliativmittel der eigentlichen Absichten der gegenwärtigen Regierung sei, welche die nationale Sache preiszugeben gewillt sei.

In den ersten Tagen des September constituirte sich unter Gioberti's Auspicien ein Comité, welches die föderative Constituirung des gesammten Italiens als Ziel seiner Thätigkeit in's Auge faßte; das conföderirte Italien sollte aus vier monarchischen Staaten: norditalisches Reich, Toscana, Kirchenstaat, Neapel-Sicilien bestehen. Alle Italiener wurden eingeladen, dem von Gioberti gegründeten politischen Vereine beizutreten, und die Arbeiten desselben durch Rath und That zu fördern. Es wurde die Einberufung eines föderativen Congresses in Aussicht genommen, für dessen Zustandekommen Gioberti durch ein an ganz Italien erlassenes Manifest vom 3. October thätig war;[1] am 10. October wurde die erste Sitzung desselben durch eine Ansprache Gioberti's eingeleitet,[2] die Arbeiten des Congresses dauerten bis Ende October. Der Zweck des von Gioberti einberufenen Congresses war die Aufrechthaltung der nationalen Einheits- und Unabhängigkeitsidee, deren Preisgebung er dem Ministerium Sostegno zur Last legte; er gab seine Mißstimmung gegen dasselbe auch in den mittlerweile wieder eröffneten Kammersitzungen zu erkennen, welchen er zu präsidiren hatte, häufig aber nicht präsidirte, um als Abgeordneter seine persönliche Ansicht zum Ausdrucke bringen zu können.

Das von Gioberti bekämpfte Cabinet gab Anfangs December seine Entlassung; Karl Albert sah sich nach den vergeblichen Versuchen einiger von ihm mit der Zusammensetzung eines neuen Ministeriums beauftragten Männer genöthiget, nach Gioberti zu greifen, welcher sich am 16. December der Kammer als Chef des neugebildeten Ministeriums vorstellte, und die leitenden Ideen der neuen Regierung entwickelte.[3] In diesen war selbstverständlich die Sache Gesammtitaliens und die Wiederaufnahme des Krieges mit Österreich in den Vordergrund

---

[1] Ai Popoli Italici la Società della Confederazione Italiana. Opp. polit. II, pp. 265—280.

[2] Discorso letto nel Congresso Federativo Italiano. Opp. polit. II, pp. 280—298.

[3] Vgl. Opp. polit. II, pp. 306—312.

gestellt; eine significante Phrase des Programms war die „Concordirung der constitutionellen Monarchie mit den demokratischen Ideen", ohne welche das monarchische Regiment der nöthigen Volksthümlichkeit entbehre. Gioberti erklärt, daß das neue Cabinet den Wünschen Vieler entsprechend den Charakter eines demokratischen Ministeriums zu behaupten bemüht sein werde.

Gioberti hatte in dem neuen von ihm zusammengesetzten Cabinete die Leitung der auswärtigen Angelegenheiten übernommen. Das Erste, was er unternahm, war die Abordnung einer Gesandtschaft nach Gaeta, um im Namen seines Souverains dem dort weilenden Papste ein zeitweiliges Asyl an einem vom Papste zu designirenden Orte der sardinischen Staaten anzubieten.[1] Daneben bemühte er sich, eine Vermittelung zwischen der in Rom tagenden Versammlung und dem Papste anzubahnen; er glaubte dieses Vorhaben zu erreichen, wenn er auf die Einsetzung einer wahrhaft constitutionellen Regierung des Papstes hinarbeitete, welche die Mehrheit der Bevölkerung desselben befriedigen, und zugleich auch die Gefahr einer auswärtigen Einmischung in die römischen Angelegenheiten abwenden würde. Diese Gefahr schien ihm zunächst von Seite Österreichs zu drohen. Um eben so sehr die neugeschaffene politische Ordnung in Rom, als auch die Person des Papstes zu schützen, sollte eine piemontesische Truppenabtheilung in Rom Posto fassen; damit wäre zugleich auch dem Einrücken österreichischer Truppen in's Römische ein Riegel vorgeschoben. Gioberti's Absichten giengen indeß noch weiter. Wie er wünschte, daß piemontesische Truppen als Wächter der öffentlichen Ordnung in Rom festen Fuß fassen sollten, so beabsichtigte er ferner auch, die in Rom tagende constituirende Versammlung zum ersten Ansatze einer föderativen Constituante Gesammtitaliens zu machen. Welche Stellung hiebei dem Papste zufallen sollte, sprach Gioberti nicht deutlich aus; jedenfalls war aber seine Meinung diese, daß die Leitung der politischen Angelegenheiten Gesammtitaliens der in Rom residirenden Vertretung der italienischen Conföderation zuzufallen, und der König des vereinigten Norditaliens die militärische Oberleitung der von der Conföderation zu beschließenden Unternehmungen zu übernehmen hätte. Gioberti's Pläne wurden durch den förmlichen Bruch der provisorischen römischen Regierung mit dem Papste und durch die Proclamirung der Republik

[1] Vgl. Bd. I, SS. 226 f.

in Rom vereitelt. Nicht glücklicher war er in seinen Bemühungen, Neapel für die Sache der italienischen Conföderation zu gewinnen. Der König Ferdinand wollte den von Gioberti gesendeten außerordentlichen Bevollmächtigten gar nicht empfangen, obschon Gioberti seine guten Dienste anbot, das seit dem Juli 1848 von Neapel abgefallene Sicilien mit der Bourbon'schen Dynastie wieder zu versöhnen. Gioberti hatte für den Fall einer beharrlichen Weigerung Neapels ein Mittel in Bereitschaft, sich an Neapel zu rächen, nämlich die Einsetzung des von den Sicilianern begehrten zweitgeborenen Sohnes des Königs Karl Albert zum Regenten von Sicilien; nur sein Abtreten vom Ministerposten war, wie er später in einem Briefe an Massari aussprach,[1] Ursache, daß diese Maßnahme nicht zur Ausführung kam.

Große Besorgnisse erweckte in ihm der Gang der Dinge in Toscana, trotzdem, daß ein persönlicher Freund Gioberti's die Angelegenheiten dieses Staates leitete. Gioberti beschwor den Minister Montanelli, welcher seit Ende October 1848 im Vereine mit Guerazzi und Mazzoni an der Spitze der Geschäfte stand, die demokratische Bewegung innerhalb gewisser Schranken zu erhalten, um das monarchische Princip zu retten und das Einschreiten fremder Mächte zu verhüten. Das florentinische Ministerium hatte den Großherzog Leopold so weit gebracht, daß er den Plan der Einberufung einer constituirenden Versammlung nach Florenz, welche über die zukünftige politische Gestaltung Italiens zu entscheiden hätte, genehmigte. Gioberti wünschte, daß die Einberufung der die politische Föderation Gesammtitaliens ordnenden Constituante vertagt, und vorläufig die politische Constituirung des Staates Toscana auf Grundlage eines gemäßigten monarchischen Constitutionalismus vorgenommen werden möge. Beide Kammern des Florentiner Parlamentes entschieden sich für eine politische Reconstituirung Toscanas auf extrem radicaler Grundlage, welche die großherzogliche Würde nur mehr dem Namen nach bestehen ließ. Kein Wunder, wenn der Großherzog ein Weiterregieren als unmöglich ansah, und am 1. Februar 1849 Florenz verließ, um in Gaeta Zuflucht zu suchen. In Florenz nahmen sodann die Dinge einen Gang, welcher jenem in Rom ähnlich war; das Ministerium constituirte sich als provisorische Regierung, und berief eine constituirende Versammlung ein, welche (27. März) Guerazzi mit der Dictatur bekleidete. Nur war in Toscana die gemäßigte Partei

[1] Ricordi III, p. 299.

stärker als die republikanische, so daß sie sich des Regimentes Guerazzi's ohne fremde Intervention entledigen konnte; gleichwol kam der von der Florentiner Bürgerschaft zur Rückkehr eingeladene Großherzog erst dann zurück, nachdem österreichische Hilfstruppen die dem monarchischen Principe widerstrebenden Elemente des Großherzogthums völlig niedergeworfen und wehrlos gemacht hatten. Gioberti hatte geahnt, daß es so kommen könnte; darum gab er trotz des hohen Lobes, das er seiner Zeit Leopold II gespendet hatte, als Minister des Auswärtigen an die diplomatischen Vertreter Englands und Frankreichs in Turin die Erklärung ab, daß eine Mediation beider Mächte zwischen Piemont und Österreich nur dann annehmbar sei, wenn sie principiell die vollkommene Freiheit und Unabhängigkeit des italienischen Gebietes im Auge habe, weil, so lange ein österreichischer Erzherzog auf italischem Boden als souverainer Herrscher regiere, Österreich stets zu Einmischungen in die italienischen Angelegenheiten Anlaß finden werde. Den aufständischen Ungarn sandte Gioberti einen im österreichischen Dienste gebildeten italienischen Officier zu, welcher den Auftrag hatte, die Bildung eines italienischen Hilfscorps in Ungarn zu betreiben, und nebstdem über eine maritime Cooperation Ungarns mit der bei Venedig stationirten piemontesischen Flotte zu unterhandeln.

Gioberti's Vorhaben einer piemontesischen Intervention in Toscana zu Gunsten des Großherzogs Leopold gab den formellen Anlaß zu seinem Abtreten von seinem Ministerposten. Seine Ministercollegen verweigerten seinem Vorhaben ihre Zustimmung; der König billigte ihre Weigerungsgründe, und nahm die von Gioberti angebotene Entlassung an (21. Februar 1849). An Gioberti's Stelle trat als Ministerpräsident der General Chiodo, Gioberti trat in die Reihen der Opposition, und rief ein neues politisches Journal in's Dasein, den Saggiatore, dessen Programm [1] am 10. März erschien; Gioberti machte in demselben seine gewesenen Ministercollegen und die Deputirtenkammer für die gegenwärtige traurige Lage Piemonts verantwortlich. Das unkluge Drängen nach vorzeitiger Erneuerung des Krieges mit Österreich von Seite der Kammer, die Schwäche der Minister, welche aus Rücksicht auf dieses unkluge Begehren nicht den Muth gehabt hätten, in Toscana gegen die Republikaner einzuschreiten, das tolle Gebahren Mazzini's, welches ganz darauf angelegt sei, Italien um die Sympathien

[1] Opp. polit. II, pp. 339—366.

Europas zu bringen, die Einmischung der Fremden und die Reaction im Innern zu fördern, böten ein betrübendstes Bild der zur Zeit gegebenen Lage Piemonts und Gesammtitaliens dar. In einer Nummer des Saggiatore vom 17. März [1] beklagt er die vorzeitige Kündigung des Waffenstillstandes, zeigt sich über Radetzky's Antwort auf das piemontesische Kriegsmanifest entrüstet, erinnert an die barbarischen Atrocitäten der österreichischen Kriegsschaaren auf lombardischem Boden im verflossenen Jahre, und hofft auf den Sieg der piemontesischen Waffen. Die Schlacht von Novara (23. März 1849) entschied gegen seine Hoffnung; Karl Albert gieng in die freiwillig gewählte Verbannung, sein Sohn Victor Emanuel folgte ihm in der Herrschaft.

In das erste Cabinet, mit welchem der neue König regierte, war auch Pinelli eingetreten, welcher Gioberti bewog, eine Mission nach Paris zu übernehmen, um von der französischen Regierung eine Mithilfe zur Eindämmung der neubefestigten österreichischen Prävalenz zu erlangen. Er fand in Paris nicht das erwünschte Entgegenkommen; man gieng weder auf seinen Plan ein, den Österreichern durch eine französisch-englische Intervention zuvorzukommen, noch zeigte man sich geneigt, für die Zurücknahme der im neuen österreichisch-piemontesischen Waffenstillstande ausbedungenen zeitweiligen Besetzung der Festung Alessandria durch österreichische Truppen sich zu verwenden. Gioberti glaubte zu bemerken, daß das Turiner Ministerium unter seinem damaligen Chef Graf Launoy überhaupt von der durch Gioberti bevorworteten gesammtitalienischen Politik nichts wissen wolle, und so entschloß er sich denn, in einem Schreiben vom 7. Mai 1849 seine Enthebung vom Amte eines Vertreters der sardinischen Regierung in Paris anzusuchen, und trat in's Privatleben zurück. Nach Turin wollte er nicht mehr zurückkehren, und schlug auch alle von dorther kommenden Anerbietungen von Ehrenstellen, Auszeichnungen u. s. w. aus; seinen Turiner Freunden, welche ihn auf die Liste der für die bevorstehenden Neuwahlen zu empfehlenden Wahlcandidaten setzen wollten, erklärte er, daß er für immer aus dem öffentlichen Leben zurücktrete und in Paris zu verbleiben beschlossen habe. Er wollte unabhängig und in Armuth leben; daher stellte er seinen Freunden sogar die für die Herausgabe seiner gesammelten Schriften im J. 1847 aufgebrachte Subscriptionssumme wieder zurück. Seine Subsistenzmittel waren so

---

[1] O. c. II, pp. 366 sgg.

knapp bemessen, daß er die zahlreichen Freunde, mit welchen er brieflich zu verkehren fortfuhr, ersuchen mußte, ihm nur frankirte Briefe zugehen zu lassen. Obwol er in Paris wieder vorzugsweise den Studien leben wollte, verfolgte er doch aufmerksam die politischen Vorgänge des damaligen Europa, und legte seine Gedanken über dieselben in den Briefen an seine Freunde nieder; persönlich verkehrte er in Paris theils mit den dort sich aufhaltenden Italienern, unter welchen er in seinen Briefen speciell Daniele Manin und den General Guglielmo Pepe hervorhebt, theils mit einzelnen französischen Staatsmännern und Pariser Geistlichen, von welchen letzteren er speciell den Erzbischof Sibour und den Abbé Deguerry, Pfarrer der Magdalenenkirche, erwähnt.

Gioberti sah in sich nach seinem Rücktritte in's Privatleben wieder den Exulanten von ehedem; war auch sein Lebensmuth nicht gebrochen, so sah er sich doch, um sich geistig aufzurichten, immerfort darauf angewiesen, über die ihm trübe erscheinende Gegenwart in eine von ihm gehoffte bessere Zukunft hinauszugreifen, in welcher das in dem ersten Selbsterhebungsversuche Italiens nicht Erreichte wirklich werden sollte. So war sein Denken getheilt zwischen retrospectiven Betrachtungen über das von ihm Erlebte oder Miterlebte, und zwischen Reflexionen über die Mittel und Wege, welche über die durch die verunglückte erste Erhebung Italiens geschaffene Lage hinauszuführen geeignet wären. Diesen Stimmungen verdankte jenes Werk seine Entstehung, welches ungefähr ein Jahr vor seinem Tode im Herbste 1851 unter dem Titel: Del rinnovamento civile d'Italia[1] in zwei Bänden erschien. Im ersten Bande handelt er von den Fehlern und Unglücksfällen, welche den funesten Ausgang der ersten Erhebung herbeiführten; im zweiten Bande von den nothwendigen Remedien der durch den unglücklichen Ausgang geschaffenen Lage und von den auf Grund jener Remedien anzuhoffenden besseren Aussichten. Das Werk hatte zugleich auch eine apologetische Tendenz, sofern er darzuthun bemüht war, daß die von ihm befolgten Grundsätze die richtige Mitte zwischen jenen der extremen Parteien, der Radicalen und der Reactionäre, repräsentirt hätten;[2] er dankt seinem Freunde

---

[1] Paris und Turin, 1851; 2 Voll.

[2] Diesem apologetischen Zwecke ist auch eine nachfolgende Vertheidigung des Rinnovamento, die letzte Publication Gioberti's, gewidmet: Risposta di V. Gioberti a Urbano Ratazzi. Sopra alcune avvertenze di Filippo Gualterio. Al Generale Dabormida. Turin, 1852.

Farini, welcher in seinem geschichtlichen Werke über den Kirchenstaat des 19. Jahrhunderts[1] dieß ausdrücklich hervorgehoben und der auf eine kurze Dauer beschränkten ministeriellen Amtsverwaltung Gioberti's eine anerkennende Beurtheilung gewidmet hätte. Nicht mit Unrecht hat man Gioberti's Rinnovamento civile sein politisches Testament genannt; man kann aber nicht gleicher Weise sagen, daß die in demselben enthaltenen Lehren den die politische Unification Italiens herbeiführenden Männern zur Richtschnur gedient hätten. Diese waren allerdings mit Gioberti darin einig, daß die weltliche Herrschaft des Papstes aufhören, und Rom die Hauptstadt des politisch geeinigten Italiens werden müsse; ebenso entsprach es Gioberti's Wünschen und Voraussagungen, daß der Anstoß zur politischen Unification Italiens von dem auf Frankreich gestützten Piemont auszugehen habe. Aber bloß der Anstoß zur Unification sollte nach Gioberti's Willen von Piemont ausgehen; über den Modus der Unification sollte eine in Rom tagende Nationalversammlung entscheiden, und diese sollte als ständiger Rath immerfort die politische Leitung der Nation in den Händen haben. Nicht als Residenz des Herrscherhauses Savoyen, sondern als Sitz der politischen Centralbehörde Italiens sollte Rom die Hauptstadt Italiens sein. Auf diese Weise dachte es sich Gioberti als möglich, daß Rom zugleich auch die Residenz des auf die geistliche Leitung der Kirche beschränkten Papstes zu sein fortführe; Rom sollte der Sitz zweier Centralcollegien, der vom Papste präsidirten centralen Leitung der Kirche, und der autonomen politischen Centralleitung Italiens sein. Gioberti sprach ferner gleich im Eingange seines Werkes die entschiedene Überzeugung aus, daß die politische Einigung Italiens eine Folge und Frucht seiner inneren moralischen Heilung und Kräftigung sein müsse, und eine lediglich durch fremde Hilfe errungene Freiheit der Vertauschung der alten Knechtschaft mit einer neuen gleichkäme; er verwirft ferner trotz seines sehr entschieden ausgesprochenen Demokratismus alles Dasjenige, was er unter dem Namen Demagogismus zusammenfaßt, worunter er im Wesentlichen einen von den religiös-sittlichen Traditionen des italienischen Culturlebens emancipirten Radicalismus verstand. Er meinte, nur die Mazzinisten könnten daran denken, Italien mittelst französischer militärischer Hilfe zu unificiren; vom Wiederaufleben des napoleonischen Cäsarismus, von den durch eine rein

[1] Storia dello stato romano dal 1814 al 1850. Turin, 1850.

säculäre Politik dictirten Mitteln und Transactionen, mit deren Hilfe die Unification später thatsächlich in's Werk gesetzt wurde, und von den hiebei mitwirkenden nationalen Factoren hatte er keine Ahnung. Welchen Eindruck würde es auf ihn gemacht haben, wenn er noch erlebt hätte, daß Italien ausschließlich mit fremder militärischer Hilfe unter Mitwirkung des abenteuerlichen Schwärmers und revolutionären Volkshelden Garibaldi dasjenige wurde, was es heute ist! Würde er angesichts der im Laufe der Jahre 1859—1870 sich vollziehenden Ereignisse nicht das Gefühl gehabt haben, ein hinter dem geschichtlichen Gange der Dinge geistig Zurückgebliebener, und in seinen politischen Conceptionen nur allzusehr von den Bedingungen einer nachträglich völlig verrückten Zeitlage abhängig gewesen zu sein?

Von der in Gioberti's Rinnovamento enthaltenen Philippica gegen Pius IX. von seinen Declamationen gegen das von ihm gehaßte Österreich und dessen Allianz mit dem in Rom und anderwärts wieder aufgekommenen Jesuitismus wollen wir hier absehen, obschon wir uns der Besprechung des Gesuita moderno an einer späteren Stelle dieses Buches nicht entziehen können. Gioberti's Klagen über das neue Überhandnehmen des Jesuitismus stehen in einem inneren Zusammenhange mit religionsphilosophischen Arbeiten und Reformprojecten, deren Ausarbeitung die letzten Jahre seines Lebens ausfüllte. Auch auf diese Arbeiten werden wir später zurückkommen.[1] Aus ihnen geht hervor, daß er, obschon mit den dazumal gegebenen kirchlichen Zuständen völlig zerfallen, doch an seinen katholischen Überzeugungen festzuhalten fortfuhr, und die temporär gegebene Lage der Kirche als eine Art Interregnum auffaßte, nach dessen Vorübergang die katholische Idee zufolge der Intensivität der ihr eignenden geistigen Macht von selber wieder in ihr geschichtliches Recht eintreten würde. Dergleichen Interregna seien im Geschichtsleben der Menschheit nichts Seltenes, und können denjenigen nicht irre machen, der an das perpetuirliche Walten einer göttlichen Providenz glaubt.

Im September des Jahres 1852 erhielt Gioberti einen Besuch vom Grafen Camillo di Cavour, welcher dazumal bereits eine bedeutende

---

[1] Sie wurden aus Gioberti's Nachlasse von Giuſ. Massari in den Jahren 1856—57 als Opere postume veröffentlicht, und sind folgende: La riforma cattolica della Chiesa. 1 Voll. — La filosofia della rivelazione. 1 Voll. — La Protologia. 2 Voll. — Dazu kamen ferner noch in den Jahren 1859—60: Pensieri di Vincenzo Gioberti miscellanee. 2 Voll.

politische Rolle spielte, indem er während der Jahre 1850—52 dem von Massimo d'Azeglio präsidirten Turiner Cabinete angehörte, und wenige Monate nach dem Austritte aus demselben zur Bildung und Leitung eines neuen Ministeriums berufen wurde. Er hatte in der Zwischenzeit eine Reise in's Ausland angetreten, auf welcher er über England her nach Brüssel und Paris kam, und sich natürlich die Gelegenheit nicht entgehen ließ, mit dem Manne sich zu besprechen, welcher ihm im Rinnovamento[1] eine schmeichelhafte Hudigung unter einem eben nicht schmeichelhaften Nebenblicke auf Cavour's Vorgänger Pinelli dargebracht und die Zukunft Italiens mit seinem Namen verknüpft hatte. Wenige Wochen nach dieser Unterredung schied Gioberti in der Nacht zwischen dem 25. und 26. October plötzlich aus dem Leben. Er wurde am Morgen des 26. October todt, in knieender Haltung an das Bett gelehnt gefunden; auf dem Nachttische neben dem Bette lagen die Imitatio Christi des Thomas von Kempen und Manzoni's Sposi promessi. Der Pfarrer der Kirche di St. Louis d'Antin, in welcher Gioberti täglich um 6 Uhr Morgens der Messe beizuwohnen pflegte, wurde sofort von dem Vorfalle verständiget; am 29. October wurde in der Magdalenenkirche ein feierlicher Trauergottesdienst veranstaltet, seine Leiche aber nach Turin überführt, wo sie am 18. November anlagte, und nach mehrtägiger Aussetzung des Todtensarges in der Kirche Sanpietro in Vincoli am 23. November unter großem Gepränge zur Erde bestattet wurde. In allen Städten Piemonts wurden Trauergottesdienste veranstaltet, und eine Subscription zur Errichtung eines öffentlichen Denkmals eingeleitet. Am 4. April 1860 wurde auf dem Platze Carignano das von Albertoni angefertigte marmorne Standbild Gioberti's enthüllt, in dessen granitenen Sockel in Goldschrift die Worte eingegraben sind: Vincenzo Gioberti, sommo filosofo, fortissimo propugnatore del primato e dell' independenza d'Italia!

[1] Vgl. Rinnov. civil. II, pp. 331 sg.

Vierter Abschnitt.

Der philosophische Entwickelungsgang Gioberti's; Grundcharakter und Grundtendenz seiner philosophischen Bestrebungen, der reine und volle Ontologismus als Ziel derselben. Die Wiedererneuerung des italienischen Geistes und Lebens auf Grund einer ächt nationalen Philosophie.

Gioberti's philosophische Denkbestrebungen nahmen von der Theologie ihren Ausgang und zielten schließlich auf eine Philosophie der Religion ab. Zufolge seines Ausgehens von der Theologie und der von diesem Standpunkte aus unabweislichen Aufgabe einer Concordirung der Philosophie mit Religion und Theologie mußten ihm sensistische und naturalistische Anschauungen selbstverständlich von vorneherein als falsch erscheinen. Gleichwol hatte er, wie wir aus seiner oben angeführten vertraulichen Mittheilung an einen Freund[1] wissen, eine Zeit, in welcher ihm religiöses Empfinden und philosophisches Denken weit auseinander zu liegen schienen, so daß er es für möglich hielt, im Herzen Christ, im Denken ein Heide zu sein. Dieß beweist indeß nur so viel, daß er dazumal noch nicht zu einer philosophischen Überzeugung von der Unvereinbarkeit des christlichen Denkens und Empfindens mit naturalistisch-sensistischen Anschauungen vorgedrungen war. Dieß darf um so weniger Wunder nehmen, als in der Jugendzeit Gioberti's der sensistische Empirismus in Italien noch ein weites Terrain behauptete, und die katholische Frömmigkeit hervorragender Männer jener Zeit, eines Manzoni, Silvio Pellico, Santarosa, wie Gioberti selber anläßlich seines erwähnten Bekenntnisses bemerkt, nicht so sehr auf philosophischer Reflexion, als auf dem intensiven Vorwiegen einer sittlich-religiösen Grundrichtung beruhte.

Gioberti besaß, als er selbstständig zu philosophiren begann, bereits eine ausgebreitete Belesenheit in der neueren und älteren philosophischen Literatur, die aber vorerst nur im Dienste theologischer Erudition stand; der Gedanke an die Construction eines selbsteigenen philosophischen Denksystems begann in ihm erst von der Zeit an lebendig zu werden, als er mit den Schriften Galluppi's bekannt wurde. Der

[1] Siehe oben S. 6.

Text derselben wurde den philosophischen Debatten jenes Kreises junger Männer, welche Gioberti in Turin seit a. 1830 um sich gesammelt hatte, zu Grunde gelegt; sie hatten für diesen Kreis speciell die Bedeutung einer Wiedererneuerung selbstständiger philosophischer Thätigkeit in Italien nach einer langandauernden Abhängigkeit der Italiener von fremdländischen Einflüssen. Bald nach Gründung jenes Sprech- und Studienvereines wurde Gioberti mit Rosmini's erster größerer philosophischer Arbeit, dem Nuovo saggio, bekannt, welcher auf ihn tiefen Eindruck machte und wesentlich dazu beitrug, ihn in der Überzeugung zu bestärken, daß nunmehr in Italien eine bessere Zeit anbreche, die nicht nur den aus Frankreich importirten Sensismus entschieden und für immer hinter sich habe, sondern auch den erfreulichen Ausblick auf eine neue Epoche selbstständiger philosophischer Thätigkeit der Italiener eröffne. Es habe zwar, bemerkt er in einem Briefe aus dem J. 1831 an seinen Freund Verga,[1] in Italien seit dem Renaissancezeitalter an Männern von hervorragender philosophischer Begabung nicht gefehlt; im Ganzen aber hätten die Italiener von jener Zeit an bis jetzt weit mehr die Künste als die Philosophie gepflegt, und seien deßhalb auch in der Entwickelung und richtigen Gestaltung der Zustände ihres öffentlichen Lebens zurückgeblieben; denn diese ist auf die Energie eines an unwandelbaren Principien orientirten consequenten Denkens gestützt. Daher müssen Alle, welchen an der Wohlfahrt des italienischen Vaterlandes gelegen ist, die Aufrichtung des Geistes der Nation an ernsten philosophischen Studien sehnlichst wünschen. Die Philosophie ist gleichsam die Seele aller wissenschaftlichen Bildung; und insbesondere können die moralischen Wissenschaften die Philosophie nicht entbehren, Geschichte und Gesetzeskunde ohne Philosophie gleichen einem planlosen Chaos. Allerdings gebührt den Italienern der Ruhm, jene beiden Männer hervorgebracht zu haben, durch deren einen die Philosophie der Geschichte begründet, durch den anderen derselben die philosophische Auffassung des öffentlichen Rechtes zuerst angebahnt worden ist. Aber Philosophie der Geschichte und des öffentlichen Rechtes sind doch nur abgeleitete Disciplinen, welche in einer Philosophia prima ihre tiefste Begründung finden müssen. Unter der Philosophia prima ist indeß nicht die Metaphysik der Alten, sondern die Psychologie in Verbindung mit dem von ihr nicht abtrennbaren Theile der Ontologie

---

[1] Ricordi I, pp. 176 sg.

zu verstehen. Diese Art von Philosophie ist zuerst durch Pythagoras auf italischem Boden geschaffen, in der altitalischen Schule fortgepflanzt, von Cicero in anmuthige Formen gekleidet, von den lateinischen Kirchenvätern aber mit dem Geiste christlicher Weihe durchdrungen worden; sie wurde auf italischem Boden in der Renaissance-Epoche durch Marsilius Ficinus resuscitirt, durch Bruno fortentwickelt, durch Vico erweitert und letztlich durch Rosmini zu einer selbstständigen philosophischen Disciplin durchgebildet.

Rosmini's Verdienst in Gioberti's Augen war, der erste in Italien an die methodische Bearbeitung einer Philosophia prima gegangen zu sein. Durch dieses Unternehmen wurde aber, wie Gioberti weiterhin bemerkt, die Philosophie dem Boden des Sensismus principiell entrückt; die Philosophia prima kann nur reine Vernunftwissenschaft sein. Gioberti drückt diesen Charakter der Philosophia prima durch das Wort Rationalismus aus, welches ihm den Gegensatz des Sensismus bedeutet; demzufolge bezeichnet er[1] Galluppi und Rosmini als Rationalisten, und fügt bei, daß gegenwärtig dort, wo, wie in Deutschland, ein schwunghafter Betrieb der Philosophie herrsche, allenthalben der Rationalismus die herrschende Strömung sei und der Sensismus als etwas geistig Überwundenes, als eine Philosophie der Unmündigen angesehen werde. Es ist wol ein Anhauch Kant'scher Lectüre, wenn er bemerkt,[2] der Sensismus verhalte sich zum Rationalismus wie das ptolomäische Weltsystem zu jenem des Copernicus; in der That empfiehlt er dem jungen Freunde, welchem gegenüber er diese Ansichten entwickelt, das Studium Kant's neben jenem Spinoza's und der schottischen Philosophie. Die Hinweisung auf Spinoza und die schottischen Philosophen ist insofern beachtenswerth, als sie das geistige Motiv zu erkennen gibt, durch welches Gioberti in der ersten Epoche seiner noch unreifen Denkversuche auf den Gedanken hingeleitet werden konnte, sich auf Straton von Lampsakus[3] zu stützen. Es ist der Positivismus der unmittelbaren Realapprehension, welcher sein Denken lebenslang beherrschte, und ihm nur die Wahl übrig ließ, entweder die sinnliche Wirklichkeit oder das absolute göttliche Sein zum primären Objecte der unmittelbaren geistigen Apprehension zu machen. Zu ersterem

---

[1] Ricordi I, p. 202.

[2] Ricordi I, p. 201.

[3] Über die Doctrin des Straton von Lampsakus vgl. Zeller: Gesch. d. griech. Philos. II, 2 (dritte Aufl.), S. 897 ff.

war er geneigt, da er noch nicht zur philosophischen Überwindung des Sensismus vorgedrungen war; letzteres stand ihm als denknothwendig fest, nachdem er die von Rosmini vertretene apriorische Anschauung der unbestimmten Seinsidee als etwas schlechthin Undenkbares ermittelt zu haben glaubte.

Gioberti trat mit kritischen Bemerkungen über Rosmini's Ideologie zuerst im J. 1838 hervor. Während seines Aufenthaltes in Paris (1834) hatte er wol bereits mit Mamiani über die Rosmini'sche Philosophie conferirt; Rosmini's Biograph theilt indeß nur von Mamiani an Gioberti in dieser Angelegenheit geschriebene Briefe ohne Gioberti's Beantwortungen derselben mit;[1] wir dürfen vermuthen, daß es sich in letzteren vornehmlich um eine Verständigung über den richtigen Sinn der von Mamiani mehrfach dunkel befundenen Rosmini'schen Doctrin handelte. In einem Briefe aus demselben Jahre an Pinelli empfiehlt Gioberti diesem das Studium Plato's, Kant's und Rosmini's.[2] Gioberti's Teorica del Sovrannaturale enthält in den in dem Buche angeführten kritischen Notizen[3] die Bemerkung, daß Rosmini's psychologische Zurückführung aller Ideen auf eine einzige der wichtigste Fortschritt sei, welchen die Philosophie seit Langem gemacht habe, daß aber Rosmini's Nuovo Saggio in ontologischer Beziehung minder befriedigend, und die in dieser Hinsicht aufstoßenden Mängel eine Folge der fehlerhaften psychologischen Analysen jenes Werkes seien. In seinem nachfolgenden größeren Werke[4] geht Gioberti auf diese fehlerhaften Analysen und die mit ihnen zusammenhängenden ontologischen Mängel näher ein, als deren größten er diesen bezeichnet, daß die vom menschlichen Intellecte angeschaute Seinsidee jene des bloß möglichen Seins sein solle, während doch in der natürlichen Ordnung des Denkens das Reale dem Möglichen, das Concrete dem Abstracten vorausgehe. Ist Rosmini's Lehre von einer allen realen Perceptionen vorausgehenden Anschauung des Seins als solchen wahr, so kann dieses zuerst Angeschaute nur das Sein in seiner Realität sein; denn der Gedanke des Seins als möglichen ist nur ein Reflex des in seiner Wirklichkeit percipirten Seins. Der Concept des Möglichen resultirt gemeinhin aus der Reflexion des Geistes auf das vorausgehend per-

---

[1] Ricordi I, pp. 265 sgg.

[2] Ricordi I, p. 278.

[3] Siehe Teorica, not. 13. — Vgl. hiezu Bd. I, SS. 156 ff.

[4] Introduzione allo studio della filosofia I, c. 4.

cipirte Wirkliche. Rosmini behauptet, daß die Idee des Möglichen etwas Objectives, außerhalb des Geistes Existentes sei; in diesem Falle ist sie etwas Wirkliches, wie sie denn auch nur unter dieser Voraussetzung dem Intellecte Licht spenden und die Quelle intellectiver Anschauungen sein kann. Sollte die Idee des möglichen Seins die im schöpferischen göttlichen Geiste existirende Idee des möglichen Seins bedeuten, so wäre dies die von Augustinus, Bonaventura, Malebranche gelehrte Anschauung des möglichen Seienden im realen Seienden oder in Gott, und damit wäre die ontologische Basirung aller intellectiven menschlichen Erkenntniß gefunden. Rosmini wolle diese absolute Basis aller intellectuellen Wahrheit nicht anerkennen, und gebe damit implicite die objective Wahrheit der menschlichen Erkenntniß preis.

Gioberti's Tadel der Rosmini'schen Doctrin reducirt sich sonach in der Hauptsache darauf, daß Rosmini sich nicht zum ganzen und vollen Ontologismus bekennen wolle, sondern eine haltlose Mitte zwischen Ontologismus und Psychologismus zu behaupten suche. Im Psychologismus erkennt Gioberti die Krankheit der neueren Philosophie; er ist ihm identisch mit philosophischem Subjectivismus, welcher eine förmliche oder stillschweigende, totale oder partiale Losreißung von den unaufgeblichen religiös-philosophischen Traditionen des menschlichen Geschlechtes involvire. Der Psychologismus stehe als Heterodoxie auf dem Gebiete der speculativen Erkenntniß in einem ähnlichen Verhältniß zur philosophischen Wahrheit, wie die Häresie auf dem Gebiete der religiösen Erkenntniß zur geoffenbarten Religionswahrheit. Gioberti definirt[1] den Psychologismus als diejenige Weise zu philosophiren, mittelst welcher das Intelligible aus dem Sensiblen, und die Ontologie aus der Psychologie abgeleitet werden will. Im Ontologismus hat selbstverständlich das Umgekehrte statt, daher er die wesentliche Form der correcten orthodoxen Philosopie ist. Daraus erklärt sich Gioberti's Hochhaltung Spinoza's trotz der ungeheuren Denkverirrungen desselben.[2] Als Urheber des neuzeitlichen Psychologismus wird von Gioberti Cartesius bezeichnet, welcher seinen Ausspruch, daß ausgezeichnete

---

[1] Introduz. I, c. 3.

[2] Benedetto Spinoza, che fra le sue enormità mostra una rara profondità d' ingegno, osserva dirittamente che la verità dei concetti razionali dipende dall' ordine con cui si filosofa, e che quest' ordine dee esser ontologico (L. c.). Zum Belege dessen citirt Gioberti Spinoz. Ethic. II, Prop. 10, Coroll. Schol.

Mathematiker nicht selten in der Metaphysik äußerst unbeholfen seien, durch sein eigenes Verhalten bewahrheitet habe; nur würde man ihm eine unverdiente Ehre erweisen, wenn man seine immerhin dankenswerthen Leistungen auf mathematisch-physikalischem Gebiete jenen eines Galilei, des eigentlichen Begründers der modernen Physik, gleichstellen wollte. Die specifische Signatur der cartesischen Philosophie ist Leichtfertigkeit; leichtfertig ist seine Methodenlehre, leichtfertig seine sachliche Doctrin.[1] Als philosophischer Methodiker stellt er den absoluten Zweifel als Princip auf; es fällt ihm nicht bei, daß dieses Princip sich selbst aufhebe. Daneben gibt er einige praktische Regeln an, durch deren Gebrauch den mißlichen Consequenzen des aufgestellten Principes vorgebeugt werden soll; welchen philosophischen Werth können aber diese Regeln haben, wenn im Voraus alle Wahrheit und Gewißheit durch das Princip der Methodik in Frage gestellt ist? Er behauptet die vollkommene Vereinbarkeit seines principiellen Zweifels mit seinen christlichen und katholischen Überzeugungen; wie verträgt sich aber derselbe, durch welchen die Realität einer äußeren Wirklichkeit in Frage gestellt wird, mit der durch den christlichen Glauben zur Pflicht gemachten Zustimmung zu den Lehren und Aufschlüssen der geschichtlichen Offenbarung und deren Ausprägung in der Organisation der Kirche? Sein Vorhaben, durch den Skepticismus zum Dogmatismus zu gelangen, ist ungleich widersinniger als der Pyrrhonismus, der doch wenigstens sein Princip consequent festhält. Descartes macht den Zweifel zum Principe, um die Philosophie schaffen zu können; als ob es vor Cartesius keine Philosophie gegeben hätte, und als ob die im geistigen Menschheitsleben gegenwärtige Wahrheit erst im Laufe der Zeit durch menschliche Bemühungen hervorgebracht werden müßte! Cartesius will nicht bloß die Philosophie, sondern auch das specifische Object derselben schaffen. Das specifische Object der Philosophie ist die Idee. Um diese schaffen zu können, müßte man sie früher zerstören; ließe sich aber dieser geistige Zerstörungsproceß ohne Mitwirkung der alles Denken durchherrschenden Idee vornehmen? Man glaubte hin und wieder die cartesische Reform der Philosophie mit der sokratischen vergleichen zu sollen. Die Ähnlichkeit ist nur scheinbar. Allerdings verwies Sokrates den Menschen an die Kenntniß seiner selbst als Erstes; aber diese

[1] Anders lautet selbstverständlich das Urtheil des von Gioberti des Psychologismus geziehenen Rosmini über Cartesius. Vgl. Bd. I, S. 122 ff.

Kenntniß sollte eine Erkenntniß im Lichte der göttlichen Idee sein. Der thörichte Gedanke, die absolute Wahrheit logisch auf die innere Selbstkenntniß des Menschen stützen zu wollen, war Sokrates fremd; seine Psychologie verhält sich zur Ontologie nicht als Fundament, sondern als Propädeutik oder pädagogisches Tirocinium. Principiell aber unterscheidet sich Sokrates von Cartesius darin, daß er den Grund zu der nach ihm von Plato entwickelten Theorie der absoluten Ideen legte. Die platonischen Ideen sind von den angeborenen Ideen des Cartesius grundwesentlich verschieden. Diese letzteren sind der menschlichen Seele eingedrückte Notionen, aus welchen sich logisch nichts Objectives gewinnen läßt; die platonischen Ideen aber sind, weil außer der Seele seiend, eminent objectiv und absolut. Indem Descartes das Denken zum Princip der Philosophie macht, stützt er sie auf ein Factum, und nimmt ein Primum Factum als Primum Verum. Jedes Factum ist etwas Sensibles, demnach auch der Ausgangspunkt der cartesischen Doctrin ein sensistischer; mit Recht wird daher Cartesius als der Urheber des modernen psychologischen Sensismus bezeichnet. Der Umstand, daß die Anhänger dieses Sensismus vielfach weiter giengen als Cartesius und der inneren Selbstwahrnehmung die äußere Sensation als Ausgangspunkt der Philosophie substituirten, begründet keinen Unterschied in dem allen Systemen des psychologischen Sensismus gemeinsamen Subjectivismus. Gioberti unterscheidet fünf Hauptschulen des modernen psychologischen Sensismus. Die erste wird durch die Cartesianer, die zweite durch Locke und dessen Anhänger constituirt; zur dritten gehören Spinoza, die deutschen Pantheisten, theilweise auch Berkeley; die vierte Schule umschließt Kant und die französischen Sensisten seit Condillac; zur fünften gehören die absoluten Skeptiker, als deren Hauptvertreter Gioberti Hume ansieht.

Das Charakteristische in den philosophischen Bestrebungen der dritten unter den genannten fünf Schulen ist nach Gioberti das Bemühen, den ontologischen Standpunkt wiederzugewinnen, aber leider unter Absehen von der traditionellen Basis derselben. Berkeley und Fichte gehen von der cartesischen Philosophie aus und langen beim Idealismus an; Berkeley bleibt als Christ einfach bei demselben stehen, Fichte stürzt sich in den Strudel pantheistischer Lehren. Spinoza, Schelling und Hegel verlassen scheinbar Methode und Princip der cartesischen Philosophie, und gehen vom Absoluten aus; aber die Substanz Spinoza's und das Absolute der beiden deutschen Philosophen ist nicht die reine

Idee, sondern die mit sensistischen Elementen gemischte Idee, eine widerspruchsvolle Synthese des Intelligiblen und Sensiblen. Die durch sensistische Elemente getrübte Idee schließt das creative Vermögen aus, und führt nothwendig zum Pantheismus, der bei den deutschen Philosophen aus dem Kant'schen Subjectivismus, bei Spinoza aus jenem des Cartesius herausgewachsen ist. Der Ontologismus dieser Philosophie ist sonach nicht der reine und volle Ontologismus, in welchem allein das Heil der Philosophie beruht und die Möglichkeit einer echt christlichen Philosophie gegeben ist.

Gioberti kann aus diesem Grunde nicht umhin, auch die philosophischen Anschauungen seines Freundes Mamiani zu bemängeln. Er kommt auf die Mängel derselben in einem Briefe an Massari aus dem J. 1840 zu sprechen,[1] und sieht den Grundfehler der Speculation Mamiani's darin, daß derselbe seine Philosophie ausschließlich auf das logische Princip des Widerspruches stützen wolle, ohne gemäß der von Leibniz gegebenen Directive aus das Princip des zureichenden Grundes herbeizuziehen. Ausschließlich auf dem ersteren Principe fußend, vermag Mamiani, vom Absoluten ausgehend, das Contingente nicht zu erreichen, und muß sich sonach consequent zu Schelling's System der absoluten Identität bekennen. Das Existente in seinem Unterschiede vom Seienden und als schöpferisch gesetztes Product des Seienden wird nur unter Herbeiziehung des Principes vom zureichenden Grunde erfaßt. Wir treffen da auf die uns schon aus dem vorigen Bande bekannte Grundformel des Gioberti'schen Ontologismus: L'ente crea le esistenze. Diese Formel enthält nach Gioberti's Darlegung beide logische Principien Leibnizens in sich: Das Princip des Widerspruches, sofern das erste Glied der Formel: L'ente, das Urtheil L'ente è in sich schließt; das Princip des zureichenden Grundes im Prädicate des die Formel ausdrückenden Satzes: creante la esistenza. Die philosophische Bedeutung der Formel beruht darin, daß in ihr beide Leibniz'sche Principien concretisirt und zur vollkommensten Objectivität erhoben erscheinen. Fehlt ihnen diese Objectivität, so sind sie nicht oberste Principien, ermangeln sohin einer absoluten Giltigkeit und machen den Skepticismus unvermeidlich.[2]

---

[1] Ricord II, p. 53.

[2] Über die entsprechenden Bemühungen Rosmini's um eine ontologische Fundirung der Logik vgl. Bd. I, S. 321.

Gioberti will durch seine kritischen Bemängelungen der Speculation Mamiani's die Verdienste, welche sich derselbe gleich Galluppi und Rosmini um die Hebung und Wiedererneuerung der italienischen Philosophie erworben, nicht schmälern. Mamiani's Verdienst ist,[1] die Italiener an die Größen ihrer philosophischen Vergangenheit erinnert, die Wissenschaft des Rechtes auf ihre reinen platonischen Quellen zurückgeführt, und durch die geschmackvolle Eleganz seines philosophischen Vortrages Sinn und Interesse für philosophische Studien in weiteren Kreisen geweckt zu haben. Seine Verdienste beschränken sich nicht auf seine philosophischen Leistungen;[2] er ist eine hervorragende Erscheinung auf dem Gebiete der schönwissenschaftlichen Literatur, gleich ausgezeichnet als Prosaist und als Dichter. Mit seinen glänzenden schriftstellerischen Eigenschaften verbindet sich eine strenge sittliche Rechtschaffenheit, eine edle Vornehmheit seines inneren Wesens und seiner äußeren Umgangsformen, so daß er den achtungswürdigsten Männern der Nation beigezählt werden muß. Gioberti bedauert daher ernstlich, daß Rosmini in seiner Kritik des Buches sul rinnovamento della filosofia ecc. Mamiani nicht so fast als Gegner, denn vielmehr als Feind behandelt habe.

Gioberti hat mit Mamiani die Hochhaltung und Bewunderung Vico's gemein, an dessen Philosophie er in der Bekämpfung des Cartesius anknüpft. Wir hörten ihn oben an Cartesius bemängeln, daß dieser ein Primum Factum als Primum Verum ausgebe, somit Factum und Verum identificire, während, wie Vico lehre, Factum und Verum Correlate sind,[3] welche auseinandergehalten werden müssen, daher man nicht mit Cartesius von einem geistigen Schaffen der Wahrheit sprechen, somit kein Fare, sondern bloß ein Rifare des Verum zulassen könne. Vico's Lehre vom Verum und Factum bietet Gioberti[4] auch Anhaltspunkte zur Begründung seiner vorerwähnten dialektischen Grundformel, welcher gemäß die Esistenze schöpferische Productionen des Ente sind. Vico lehrt nämlich, daß das Verum in Gott ad extra mit dem Factum, hingegen ad intra mit dem Generatum convertire, was soviel heiße, als daß Gott die Ideen, welche er in seinem schöpferischen Thun realisirt, zuerst in sich selbst

[1] Introduz. I, c. 8.
[2] Errori filosofici di A. Rosmini I, Lett. 1.
[3] Introduz. I, c. 3.
[4] Introduz. I, c. 4.

im ewigen Acte seiner Selbsthervorbringung erzeuge. Die Bedeutung Vico's besteht indeß nach Gioberti[1] nicht so sehr in dem, was er für das primäre Object der Philosophie leistete, als in der applicativen Verwerthung der von ihm erkannten ontologischen Wahrheiten. Niemand vermag zu sagen, welche Fortschritte die Ontologie gemacht haben würde, wenn Vico sie zum speciellen Gegenstande seiner Forschung gemacht hätte. Er wollte aber nicht die überlieferte alte Weisheit weiterentwickeln, sondern eine neue Philosophie schaffen. Von Pythagoras bis auf Ficinus und Bruno, Leibniz und Malebranche war die Idee nach dem, was sie an sich ist, zum Gegenstande der Forschung gemacht worden; aber niemanden war es in den Sinn gekommen, den Zusammenhang dieses Forschungsobjectes mit der Philologie, Jurisprudenz und Völkergeschichte in's Auge zu fassen. Ein Augustinus und Bossuet hatten wol ein Gemälde der Menschheits- und Völkerentwickelung vom Standpunkte des providentiellen göttlichen Waltens entworfen; aber zu einer eigentlichen Geschichte der Philosophie kam es erst in Vico's Scienza nuova. Die mit der Renaissance-Epoche beginnenden Studien über das classische Alterthum in Verbindung mit den allgemeinen wissenschaftlichen Fortschritten seit jener Epoche machten ein Werk möglich, dessen Gedanke vor jener Zeit nicht gefaßt werden konnte, und auch später als etwas völlig Neues nur von einem außerordentlichen Geiste gefaßt werden konnte. Dieses Werk sollte in Italien, dem Mutterlande der classischen Philologie und Alterthumskunde, entstehen; und Vico war es, der zur Vollbringung desselben berufen war. Sind ihm auf dem Gebiete der rein speculativen Disciplinen Wenige zur Seite zu stellen, so hat er als Schöpfer der Philosophie der Geschichte wol kaum einen Gleichen neben sich.

Uebrigens steht Vico in der Geschichte der neueren italienischen Philosophie als eine vereinsamte Größe da. Diese Periode der italienischen Philosophie zerfällt in zwei Unterepochen, deren erstere von den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts bis zum Beginne des 17. Jahrhunderts, die andere von da bis in die ersten Decennien des 19. Jahrhunderts herabreicht. Gioberti will das Gute und Treffliche, was von den Männern der ersteren Epoche geleistet wurde, nicht verkennen; aber eigentliche Selbstdenker hat sie mit Ausnahme Machiavelli's nicht hervorgebracht. Der Reiz und Zauber des wiedererweckten

---

[1] Introduz. I, c. 1.

classischen Alterthums überwältigte auch auf philosophischem Gebiete die Geister, so daß sie mehr reproductiv als productiv sich verhielten. Selbstständiges Forschen tritt erst bei Sarpi und Galilei hervor, welche bereits der zweiten Epoche angehören, aber ihre bedeutenden geistigen Gaben nicht in den Dienst der Philosophie stellten; Galilei widmete sich ausschließlich der Beobachtung und Erforschung der sinnlichen Erscheinungswelt, der rechnenden und experimentirenden Naturkunde. Die Akademiker del Cimento hielten es ebenso; die Physik wurde das privilegirte Schoßkind der gelehrten Forschung, und dieser Umstand in Verbindung mit dem Übelstande, daß eine des ideellen Gehaltes entbehrende, mit scholastischen Minutien versetzte Metaphysik als Scientia rationalis galt, trug nicht wenig dazu bei, das Eindringen des Sensismus in Italien vorzubereiten. Nebstdem thaten die abenteuerlichen Extravaganzen eines Pomponazzi, Bruno, Cardani das Ihrige dazu, philosophische Studien in frommen Kreisen und in den Augen Besonnener in Mißcredit zu bringen. Aber alles dieses reicht nicht aus, den tiefen seitherigen Verfall der philosophischen Studien in Italien zu erklären; die eigentlichste Ursache desselben ist im Verluste der nationalen Unabhängigkeit Italiens zu suchen, welcher auch die Geister allmälig erlahmen machte. So kam es, daß sie sich widerstandslos der fremden Mode auf philosophischem Gebiete fügten, und in der Zeit der vollendeten politischen Fremdherrschaft in Italien auch die geistige Knechtschaft ihren Culminationspunkt erreichte.

Diese Zeit ist nach Gioberti jene des 18. Jahrhunderts, in welche das Eindringen des Sensismus in Italien fällt. Der Sensismus hat nicht bloß die italienische Philosophie, sondern das italienische Bildungsleben im Allgemeinen corrumpirt, und diese Corruption ist auf Rechnung des französischen Einflusses zu setzen. Durch französische Vermittelung fand die Locke'sche Lehre in Italien Eingang; noch unmittelbarer mußte Italien von der aus dem Lockeanismus herauswachsenden französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts erreicht werden. Französischer Geschmack und französische Bildung wurden gemeinhin in Italien herrschend und tonangebend; nur erlesenste Geister vermochten sich dieser geistigen Fremdherrschaft zu entziehen. Cesarotti, Algarotti, Bettinelli, Beccaria, Verri, Galiani, Filangieri, Gioja, Romagnosi waren sicher Männer von bedeutenden Anlagen; ihr geistiges Wirken aber war zufolge ihrer Abhängigkeit von französischen Einflüssen ein theils unzureichendes, theils geradezu ver-

fehltes, und läßt sich nicht von ferne jenem eines Gravina, Muratori, Tiraboschi, Maffei, Zanotti, Marini, Parini, Goldoni, Gasparo Gozzi zur Seite stellen, obschon auch einzelne aus diesen des fremdländischen Einflusses sich völlig zu erwehren vermochten.[1] Um so größer steht in Gioberti's Augen ein Vico da, dessen Scienza nuova die volle Übermacht des italienischen Geistes über die in den Meditationes und in der Methodologie des Cartesius ausgeprägte französische Geistesart evident machte, und den Beginn einer neuen philosophischen Ära, welche auf die durch Cartesius eingeleitete Entwickelungsepoche der Philosophie zu folgen hatte, anticipirte. Was Vico den Franzosen gegenüber auf philosophischem Gebiete darstellt und bedeutet, das bedeutet auf dem Gebiete des poetischen Schaffens ein Alfieri, der größte und gewaltigste Gegner, welcher den Franzosen seit Dante in Italien erstanden ist, und es verdienen würde, daß seine Gebeine in Santa Croce neben jenen Dante's ruhten. Es entspricht den Neigungen Gioberti's, Literarisches und Politisches in einander zu mengen, wenn er Alfieri unter Einem zugleich einem Julius II und Macchiavelli zur Seite stellt.

Wie die politische Frage, mischt sich in Gioberti's Erörterung literargeschichtlicher Verhältnisse allüberall auch die religiöse Frage ein. Descartes ist ihm, obwol Franzose und von Geburt Katholik, doch wesentlich ein heterodoxer Philosoph;[2] seine Vorliebe für Holland und Schweden lassen in ihm eine Hinneigung zum Protestantismus erkennen; seine dubitative und inquisitive Methode ist Übertragung des Denkverfahrens der religiösen Neuerer des 16. Jahrhunderts auf das philosophische Gebiet. Er begründete im Denken seiner Nation einen Zwiespalt zwischen Philosophie und Theologie, welcher anfänglich latent blieb, später aber offen zu Tage trat und schließlich zu den gewaltigsten und erschütterndsten Katastrophen führte. Es mag auf den ersten Anblick befremdlich erscheinen, wenn Cartesius für den Sensismus des 18. Jahrhunderts verantwortlich gemacht wird; er ist aber in Wahrheit der Urheber desselben, indem er zuerst das Factum des Sensus intimus zur Basis alles Wissens machte. Wer ein Factum zum Ausgangspunkte alles Erkennens macht, kann niemals zum Verum gelangen; denn das Factum ist etwas Contingentes und Relatives, welches seiner Natur nach das Absolute und Nothwendige ausschließt. Der Theismus

[1] Errori di A. Rosmini I, Lett. 7. — Introduz., Proemio.

[2] Introduz. I, c. 1.

des Cartesius ist rein paralogistischer Art, demzufolge auch der darauf gestützte Spiritualismus eine Illusion; mit dem grundsätzlichen Subjectivismus des Cartesius ist von selber ein sensistischer Skepticismus gegeben. Man sage nicht, daß das katholische Frankreich des 17. Jahrhunderts in seinen hervorragendsten Vertretern mit Cartesius sympathisirte, und in den von demselben eröffneten geistigen Bahnen wandelte. Bei Malebranche ist das aus Cartesius Entlehnte im Verhältnisse zu dem ihm selber Eigenthümlichen rein secundärer Natur; es fiel einer gerechten Mißbilligung von Seite Arnauld's und Bossuet's, sowie der kirchlichen Censur anheim, entscheidet aber nicht über den Werth der selbsteigenen Doctrin Malebranche's, welche auf Bonaventura, Augustinus, auf die christliche alexandrinische Schule und schließlich auf Plato zurückweist. Auf Arnauld, Nicole, Bossuet, Fenelon, welche man hin und wieder als Geistesverwandte des Cartesius anzusehen geneigt ist, will Gioberti nicht näher eingehen, da sie nicht Philosophen von Fach waren, und ihre relative Anlehnung an Cartesius sich auf nebensächliche Punkte bezog; in der Hauptsache standen sie ganz auf dem Standpunkte der alten katholischen Schule, und gaben entschieden zu erkennen, daß sie mit den cartesischen Neuerungen nicht einverstanden seien.

Eine Vergleichung der französischen Philosophie seit Cartesius mit der deutschen Philosophie führt zu überraschenden Ergebnissen, welche sich indeß aus der Natur der Dinge erklären. Die Philosophie des protestantischen Deutschlands lehnte sich nicht gleich der französischen gegen die Religion als solche auf, weil ihr die Principien der protestantischen Religiösität die Freiheit des Irregehens gestatteten; dazu kam noch der ethnologische Unterschied zwischen den Deutschen und der französisch-celtischen Race, deren unruhige Beweglichkeit dem ernsten gemessenen Wesen der Abkömmlinge der alten Germanen fremd ist. Allerdings gerieth die neudeutsche Speculation auf die Irrwege des Pantheismus; dieser ist jedoch vom Atheismus, welchem einzelne französische Denker anheimfielen, wesentlich verschieden, und hat einen idealistischen Anhauch, in welchem, wenn auch getrübt und gebrochen, die Idee des Göttlichen durchscheint. Kant geht zwar in seiner Kritik der reinen Vernunft ganz auf den von Cartesius angebahnten Wegen; die Psychologie vernichtet bei ihm die Ontologie. Aber die Antinomien der theoretischen Vernunft werden durch den kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft rectificirt, und damit wird die theoretisch destruirte Idee in der Form des moralischen Bewußtseins wieder

rehabilitirt. An Kant's praktische Vernunft knüpfte Fichte seine Ontologie an, unter Preisgebung der skeptischen Basis der Kant'schen Psychologie. Daß es der aus Kant's Kriticismus herausgewachsenen speculativen Schule nicht gelang, den wahren und ächten Ontologismus zu gewinnen, muß auf Rechnung des Psychologismus gesetzt werden; ihrem Denken nach sind die Deutschen, Stammverwandte der alten Inder und Perser, der Träger altorientalischer Weisheit, dem Katholicismus näher verwandt als die Franzosen, bei welchen die Macht der katholischen Idee vorzugsweise durch die ihnen allerdings mehr als den Deutschen zusagende hierarchische Organisation der Kirche aufrecht erhalten wird.

Die Engländer nehmen nach Gioberti's Schätzung auf philosophischem Gebiete eine mittlere Stellung zwischen den Deutschen und Franzosen ein, wie sie in ethnologischer Hinsicht eine Mischung aus germanischen und gälisch-celtischen Elementen darstellen. Der englische Geist ist auf das Reelle gerichtet, und besitzt eine besondere Eignung für eine praktische Auffassung und Behandlung dessen, was der äußeren Wirklichkeit angehört, ohne deßhalb Religion und Moral beiseite zu setzen, von deren Unentbehrlichkeit für eine verständige zweckdienliche praktische Thätigkeit er vielmehr ganz durchdrungen ist. Die logische Verstandesthätigkeit ist bei dem Engländer sehr ausgebildet, zu den Höhen der reinen Speculation pflegt er sich nicht zu erheben, eine gewisse Nüchternheit des Denkens hält ihn davon zurück. Einen Leibniz, Malebranche, Vico haben die Engländer nicht hervorgebracht; solche Männer sind nur als Katholiken möglich, welchen auch Leibnitz trotz seiner protestantischen Herkunft beizuzählen ist. Wäre Berkeley Katholik gewesen, so würde England in ihm einen zweiten Malebranche besitzen; Cudworth und Clarke zählen mehr als Theologen und Gelehrte, denn als Philosophen. Die Verirrungen der französischen Sensisten sind den Engländern fremd; Locke dachte weit religiöser als die französischen Encyclopädisten, Priestley wußte selbst dem Materialismus noch ein etwas vornehmeres Gepräge aufzudrücken; auch der Skeptiker Hume wird ein Anderer, sobald er das Gebiet der Moral betritt. Bentham mag den nackten brutalen Egoismus nicht vertragen; der unvermeidliche Egoismus des Menschen soll dem gemeinen Besten sich dienstbar machen. Reid, zwar nicht nach seiner Begabung, aber nach der Güte seiner Doctrin der hervorragendste Philosoph der Engländer, steht zwar an Scharfsinn und Tiefe des Denkens einem Kant nach, urtheilt aber gesünder und richtiger als Kant.

Bei den Italienern vereinigen sich die katholischen Institutionen Frankreichs mit der idealistischen Richtung der Deutschen, und ist überdies in Folge providentieller Fügungen eine in das vorchristliche Alterthum zurückreichende Ideentradition vorhanden, welche geeignet war, jenen extremen Ausschreitungen vorzubeugen, die im französischen Sensismus einerseits, im deutschen andererseits zu Tage getreten sind. Es handelt sich indeß darum, daß jene, selbst in den Zeiten des traurigsten Niederganges nicht völlig vergessene Tradition zum lebendigen Dasein wiedererweckt werde. Was in letzterer Zeit zur Wiederbelebung einer ächt nationalen Philosophie auf italischem Boden geleistet wurde, ist wol alles Lobes werth, und die Italiener dürfen mit edlem Stolze auf das glänzende Triumvirat Galluppi, Mamiani, Rosmini hinweisen, welchem in der Gegenwart weder die Franzosen, noch Deutsche oder Engländer ebenbürtige Namen zur Seite zu stellen haben.[1] Gleichwol dürfen die Leistungen dieser drei Männer nicht selber schon als adäquate Repräsentationen der im philosophischen Denken wiedererneuerten katholischen Idee angesehen werden; sie stellen nur in mannigfach diversificirter Weise den Übergang der italienischen Philosophie aus der Epoche des sensistischen Subjectivismus in ein bevorstehendes neues Entwickelungsstadium dar, in welchem der auf die Anschauung der Idee gestützten Objectivität des wahrhaft philosophischen Denkens ihr volles Recht widerfahren soll.

Fünfter Abschnitt.

Gioberti's Anschauungen über den allgemeinen weltgeschichtlichen Entwickelungsgang der Philosophie; Italien als der specifische Hort der katholischen, d. i. wahrhaft christlichen Philosophie.

Gioberti fordert die Einrückung der modernen philosophischen Bestrebungen in den lebensvollen Grund der traditionellen religiös-philosophischen Lehrweisheit, welche ihm durch die patristische und bessere scholastische Philosophie repräsentirt ist. Die patristische und mittelalterliche Philosophie stellt den vollentwickelten und christlich rectificirten

[1] Errori II, Lett. 11. — Introduz. I, c. 8.

Inhalt einer älteren vorchristlichen Lehrüberlieferung dar, welche bis in die Urzeit des menschlichen Geschlechtes zurückreicht, und demzufolge den geschichtlichen Untergrund der specifisch christlichen Philosophie constituirt. Die auf Grund der urzeitlichen Menschheitstraditionen entwickelte vorchristliche Philosophie steht, obwol vielfach von der ursprünglichen Überlieferung weit abgekommen, doch im Ganzen dem Geiste ächt philosophischer Erkenntniß näher, als die von einem falschen Subjectivismus beeinflußte Philosophie der neueren Culturvölker.[1] Der neueren Philosophie kommt wol der durch das Christenthum vermittelte, wenn gleich oft genug vernachlässigte Besitz vollkommener Wahrheitserkenntniß zu Gute; auch hat sie den Vorzug strengerer analytischer Schärfe vor der Philosophie Altgriechenlands und Altindiens voraus. Aber die synthetische Kraft und intuitive Apperception des geistig Wahren sind auszeichnende Vorzüge der antiken Speculation vor der neueren Philosophie; und gerade sie sind es, in welchen der philosophische Geist sich vornehmlich offenbart. Das Geschick der analytischen Schärfe ist hauptsächlich für die Experimentalwissenschaft von Werth; in der Philosophie würde es ohne Compensation durch intuitive Erkenntnisse geradezu zersetzend wirken. Das synthetische Element aller Erkenntniß ist in der Idee gegeben,[2] unter welcher nach Gioberti das unmittelbare und ewige Object der intellectiven menschlichen Erkenntniß als die absolute Voraussetzung aller geistigen Thätigkeit zu verstehen ist. Die Idee ist Gegenstand einer unmittelbaren Geistesanschauung; sie hat ihre Verkörperung im lebendigen Worte, welches das nothwendige Vehikel ihrer geistigen Festhaltung und reflexiven geistigen Verarbeitung ist. Das Wort ist die begränzende Fassung der an sich unbegränzten Idee, und zugleich das Mittel der reflexiven Anschauung derselben; jede Sprache, wie roh und unausgebildet sie auch sein mag, enthält die Reflexe der unmittelbaren Intuition der Idee in sich, und die gebildete entwickelte Sprache ist das uns Menschen zu Gebote stehende Vehikel einer reflexiven methodischen Auswickelung des mit der Intuition der Idee gegebenen Erkenntnißinhaltes. Geschichte, religiöser Glaube und unbefangenes Denken weisen übereinstimmend darauf hin, daß der Erstgeschaffene der Menschen von Gott mit dem Geschenke der Sprache geschaffen worden ist. Das primitive menschliche Wort war ein adäquater Ausdruck der

---

[1] Introduz. I, c. 2.
[2] Introduz. I, c. 3.

Idee; alle später entstandenen Sprachen sind als menschliche Alterationen der ursprünglichen gottverliehenen Sprache mehr oder weniger unvollkommen und inadäquat. Die mit der Sprache gegebene ursprüngliche Erkenntniß der Dinge beruht auf Offenbarung; das menschliche Sprachvermögen wurde durch das dem erstgeschaffenen Menschen sich vernehmbar machende ewige Gotteswort actuirt. Die in der Sollicitation zur Actuirung des Sprachvermögens sich bekundende Präsenz der ewigen göttlichen Idee ist ein intensivster Grad der Selbstmanifestation der Idee. Die Selbstmanifestation der Idee ist ein immerwährender Act derselben, nicht so aber die menschliche Attention auf denselben; daraus erklärt sich die Degeneration der ursprünglichen Sprache sowol, als auch des durch den Besitz der Sprache bedingten reflexiven Denkens, welches als philosophisches Denken eine analytische Zergliederung des mit der angeschauten Idee gegebenen synthetischen Denkinhaltes ist. Durch die Degeneration der Sprache wurde auch die Continuität der Ideentradition geschädigt oder völlig unterbrochen. Die Degeneration und Corruption der Sprache war Folge des Heraustretens des menschlichen Geschlechtes aus seiner ursprünglichen harmonischen Einheit, die in der durchgreifenden einigenden Macht der Idee gegründet war, und erst nachträglich in der Kirche wiedergewonnen werden konnte. So ist also die Kirche der Hort und Garant einer wahren und ideentiefen, auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarung stehenden philosophischen Erkenntniß, ohne daß diese damit aufhören würde, eine selbsteigene Erkenntniß des menschlichen Geistes zu sein. Denn die Philosophie ist wesentlich reflexive Explication der integralen Elemente der Idee; diese reflexive Thätigkeit gehört dem menschlichen Geiste als solchen an, ist freies Thun desselben und vollzieht sich im Elemente des ihm unmittelbar präsenten inneren Geisteslichtes.

Nach Gioberti hat man zwei Hauptperioden der philosophischen Denkentwickelung der Menschheit zu unterscheiden, die vorchristlich antike und die christliche. In der vorchristlichen antiken Philosophie reflectiren sich die Lebenszustände der aus der ursprünglichen harmonischen Einheit des menschlichen Geschlechtes herausgetretenen vorchristlichen Völkerwelt; sie hat es nur mit Bruchtheilen und zerstreuten Elementen der ganzen und vollen Wahrheit zu thun, die in ihrer Integrität und ungebrochenen Einheit dem Gesichtskreise derselben entrückt ist. Erst mit der Einigung der Völker in der Kirche ist auch die Philosophie in den Vollbesitz der idealen Wahrheit eingetreten, und vermochte sich denselben insoweit zu

sichern, als sie auf dem Grunde der von der Kirche gehüteten treuen, unverfälschten Überlieferung verharrte. Gioberti nennt die auf dem Grunde der kirchlichen Überlieferung stehende Philosophie die orthodoxe Philosophie, deren Systeme ihm in progressive und regressive Systeme zerfallen; progressive Systeme heißen bei ihm jene, welche neben der religiösen Tradition auch die scientifische Tradition in sich fassen, und in Folge dessen vermögend sind, die philosophische Erkenntniß weiter zu führen; die einfach nur auf dem Grunde der religiösen Tradition stehenden Systeme sind als regressive zu bezeichnen. Die heterodoxen Systeme entbehren, da sie nicht auf dem Grunde der religiösen Überlieferung stehen, auch der diese commentirenden scientifischen Überlieferung und können deßhalb nur retrograd sein; sie sind auf Repristination der Irrthümer der antiken vorchristlichen Philosophie angewiesen. Im Übrigen will Gioberti, daß über die einzelnen heterodoxen Systeme mit Maß und Unterscheidungsgabe geurtheilt werde; der allgemeine principielle Gesichtspunkt, unter welchen sie fallen, darf nicht auf engherzige und beschränkte Weise in der Beurtheilung der besonderen unter ihn fallenden Erscheinungen geltend gemacht werden, Geist, Talent und löbliche subjective Intention müssen allenthalben in gerechter Weise gewürdiget werden. Objectiv steht es aber Gioberti fest, daß die heterodoxe Philosophie auf psychologischem Gebiete in Skepticismus, auf ontologischem Gebiete in Nullismus auslaufen müsse, und nur darum fortbestehen könne, weil man den zu diesen Consequenzen führenden denknothwendigen Resultaten scheu aus dem Wege geht.

Die christliche Philosophie verläuft nach Gioberti in drei Perioden: patristische, scholastische, moderne Epoche. Die patristische Philosophie ist orthodox und progressiv; sie stützt sich auf die religiöse und scientifische Tradition, und sucht bezüglich letzterer besonders die gräko-italische Philosophie thunlichst zu verwerthen. Die scholastische Epoche weist die Doppelreihe realistischer und nominalistischer Systeme vor; erstere enthalten orthodoxe Philosophie, letztere heterodoxe Philosophie unter formeller Anerkennung der Tradition. Die scholastischen Nominalisten waren die Bahnbrecher der neuzeitlichen philosophischen Epoche, in welcher die heterodoxe Philosophie vorwiegt, und die Vertreter der orthodoxen Philosophie nur sporadisch und isolirt hie und da hervortreten. Das Auftreten des Nominalismus in der Scholastik ist auf Rechnung des von den Scholastikern gemeinhin adoptirten Aristotelismus zu setzen;[1]

[1] Introduz. I, c. 4.

die Reception der peripatetischen Doctrin in die Scholastik kam einem Bruche mit der ächten scientifischen Überlieferung gleich, welche die Ideen der gräko-italischen Weisheit in sich faßt. Aristoteles hat wol die platonische Lehre als Erbe überkommen, ist aber heterodox und Psychologist in Bezug auf Principien und methodisches Vorgehen; er steht in dieser Beziehung der jonischen und atomistischen Schule weit näher als der gräko-italischen. Er verlegt die Grundlage der Realität und der Wissenschaft in die sinnliche Individualität, und macht somit das sinnlich Existente zum Ersten, von welchem aus er zur Idee und zum Sein gelangen will, während doch das Existere ein Posterius im Verhältniß zum Esse ist, und das Sinnliche aus dem Idealen und Geistigen verstanden und abgeleitet werden soll. Die mittelalterlichen Nominalisten, welche die objective Realität der generellen Ideen preisgaben, waren treue Nachtreter des Peripatetismus, und führten den Psychologismus in ihre Schulen ein; sind die allgemeinen Begriffe bloß subjective Gebilde des denkenden Geistes, so kann der philosophische Denker sich nicht auf sie, sondern nur auf die Selbstwahrnehmung stützen. Auch die Realisten vermochten sich theilweise der corruptiven Einflüsse des Nominalismus nicht zu erwehren, und vermochten überhaupt ihr philosophisches Denkconcept nicht zum Abschlusse zu bringen, weil sie die Frage unbeantwortet ließen, wo und wie die objectiv existenten Ideen existiren. Demzufolge fanden sie auch nicht die denknothwendige Vermittelung zwischen dem Generellen und Singulären, die grundhaft im göttlichen Sein gegeben ist, indem dieses wie Primum et summum genus, so auch Primum et summum individuum ist, und mittelst seiner creativen Thätigkeit die individuellen Existenzen setzt. Die Combination der individuellen Existenzen mit der Idee, die Gott selbst ist, ergibt auf dem Wege der Reflexion die generellen Ideen, deren Natur ohne das Creationsdogma unbegriffen bliebe. Die hievon absehenden Nominalisten, welchen die Universalien schlechthin nur als Worte galten, waren, ohne es zu wissen, eigentlich Gottesläugner; die Conceptualisten waren Vorläufer der pantheistischen Egoitätslehre Fichte's, der andererseits, sofern er gewisse Ideen als kosmische Subsistenzen ansah, in einen objectivistischen Pantheismus verfiel. An den Nominalisten hat man nur dieß lobend hervorzuheben, daß sie die Nothwendigkeit der Sprache für den Ausdruck der reflexen Ideen, welche eben die generellen Ideen sind, erkannten. Dieß sicherte ihrer Schule ein erfolgreiches Aufkommen gegenüber den Realisten, die

zu ihrem Schaden die Nothwendigkeit der Sprache für das reflexive Denken außer Acht ließen, und nicht sahen, daß hiedurch die religiöse Tradition im Principe gefährdet, ja aller rationalen Philosophie der Boden entzogen sei. Wie sehr die Realisten durch das ihnen zur Last fallende Versehen der guten Sache der ächt philosophischen Erkenntniß geschadet hatten, zeigte sich sofort im italienischen Platonismus, der an die Stelle der gestürzten Scholastik trat. Die Platoniker der Renaissancezeit nahmen zwar den Faden der scientifischen Tradition wieder auf, ließen aber jenen der religiösen Tradition fallen; Giordano Bruno fiel dem gemäßigten Pantheismus der Neuplatoniker der ersten christlichen Jahrhunderte anheim, der Schiffbruch seines außergewöhnlichen Talentes geht auf Rechnung der Ungunst der Zeit, welcher er angehörte. Spinoza adoptirte den falschen Psychologismus des Cartesius, und mißverstand, durch die falsche Methode desselben irregeleitet, die mosaische Formel des Vero ideale; die Idee der Creation nicht erfassend verfiel er in die pantheistischen Irrungen der vorchristlichen orientalischen Systeme, mit welchen auch die Lehren der neudeutschen Speculation viele Ähnlichkeit haben. Die deutschen Pantheisten wollen ihre Systeme auf die Idee des Absoluten stützen; aber ihr Absolutes ist nicht das wahre Absolute, sondern eine vermengende Zusammensetzung aus Sein und Existenz, und darum auch ihr Ontologismus nur ein scheinbarer. Hegel und seine Anhänger sind in Wahrheit Psychologisten, ihr Absolutes oder ihre Idee ist ein Compositum aus geistigen und körperlichen Sensibilien, und unterscheidet sich von jenem Spinoza's nur dadurch, daß der Idee der Substanz jene der Kraft substituirt ist. Das Absolute der neuen Pantheisten ist das Denkende, dessen Wesen im Erkennen besteht; Hegels Idee ist einfach das objectivirte Cogito des Cartesius, welches dadurch, daß es außerhalb des Menschen seiend gedacht wird, der Subjectivität und Contingenz entkleidet, und scheinbar mit den entgegengesetzten Eigenschaften ausgestattet ist. Das subjective menschliche Denken läßt indeß eine derartige Objectivirung und Verabsolutirung nicht zu, es ist ein dem Existenten eignendes Sensibile, welches sich in seiner begränzten Form nicht dem unbegränzten Seienden appropriiren läßt. Der Begriff der menschlichen Denkkraft schließt nichts vom Nothwendigen, Apodiktischen, Unendlichen in sich; es fehlt somit jede Berechtigung, denselben auf das Absolute zu übertragen. Der Versuch einer Verabsolutirung der menschlichen Denkkraft führt nicht zum Gedanken des reinen absoluten Denkens. Nach Schelling und

Hegel muß sich das absolute Denken auf sich zurückbeugen, in Subject und Object spalten, womit die zwei gesonderten Formen des Idealen und Realen, Geistigen und Körperlichen gewonnen werden, also statt des Einen Absoluten zwei begränzte Ordnungen vorhanden sind. Und was soll das sogenannte reine Denken eigentlich besagen? Wir haben keinen adäquaten, sondern bloß einen auf dem Wege des Analogisirens erlangten generischen Begriff von demselben; fehlt uns ein concreter Begriff des reinen Denkens, so ist der Pantheist außer Stande, aus der Idee des reinen Denkens die Entstehung der Weltdinge zu erklären. Spinoza verfuhr zwar viel verwegener, aber zugleich auch consequenter als die deutschen Pantheisten in der Formirung des Begriffes der Einen alleinzigen Substanz, die ihm zugleich eine denkende und ausgedehnte Substanz war. Wenn Hegel und Andere die Ausdehnung für eine bloße Phänomenalität nehmen und das Denken als das Wesen des Absoluten ansehen, so verfahren sie unlogisch, da das menschliche Denken in seiner Concretheit ebenso contingent und begränzt ist, wie die Ausdehnung, und die Sensibilia interna in Bezug auf die generische Qualität der Existenz vor den Sensibilibus externis nichts voraushaben.

Diese letztere Bemerkung ist charakteristisch für den von Gioberti eingenommenen Denkstandpunkt und macht es erklärlich, wie ihm der Ontologismus, d. i. die auf die Intuition der mit Gott identischen Idee gegründete Erkenntniß der Weltdinge als die einzig mögliche Art und Form einer speculativen Erkenntniß erscheinen konnte. Steht die menschliche Denkkraft in Bezug auf ihre metaphysische Realität nicht höher als die ausgedehnte körperliche Realität, fallen vielmehr ihre Bethätigungen gleich den Phänomenen der Körperwelt unter den gemeinsamen Begriff der Sensibilia, so kann der menschliche Intellect die Dinge nicht aus eigener Kraft geistig bewältigen, sondern unmittelbar Gott selber muß ihn dieselben sehen machen. Die menschliche Intelligenz besteht nach Gioberti aus zwei Elementen, einem objectiven und einem subjectiven; das objective Element ist das erleuchtende Intelligibile, das subjective Element ist das Geistesauge der Seele, welches das geistige und ungeschaffene Licht in sich sammelt. Das erleuchtende, an sich Intelligible ist das Seiende, welches als solches das Absolute, sohin mit Gott identisch ist. Das an sich Intelligible muß, weil es an sich, d. i. ohne Vorhandensein irgend eines anderen Erkennenden intelligibel ist, seiner Natur nach intelligent sein,

und macht als das urhaft Erkennende auch unseren Intellect geistig sehend, obschon es dieses unser geistiges Sehen zunächst als absolutes Object desselben causirt. Es ist aber das absolute Object unseres Intellectes als das absolute Licht desselben, was es nicht sein könnte, wenn es nicht die lautere Intellectivität wäre. Damit ergibt sich zugleich der Begriff einer absoluten Einfachheit des seiner Natur nach denkhaften göttlichen Seins, welchen die pantheistische Speculation, wie wir oben hörten, nicht zu erreichen im Stande ist; das reine Denken der deutschen Pantheisten, welches zugleich das reine Sein sein soll, löst sich in eine Synthese aus Sein und Existenz auf; statt eines absoluten Philosophicum primum liegt da nur ein theokosmisches Princip vor, ähnlich dem Parabrahma der Inder oder dem Comdia der irischen Gälen.

Italien erfreut sich des Vorzuges, das protologische Princip alles philosophischen Erkennens, den Creationsgedanken stets intact bewahrt zu haben, daher in der italienischen Philosophie nicht jene Ausschreitungen und Verirrungen vorkommen konnten, durch welche mehr oder weniger die Philosophie aller übrigen Culturvölker getrübt ist. Schon in der vorchristlichen Zeit hat die altitalische philosophische Schule eine reinere Lehre aufzuweisen, als sich zur Zeit der Entstehung jener Schule irgendwo unter den Völkern des Alterthums vorfand. Während die Philosophie der altorientalischen Völker zwischen pantheistischen und dualistischen Doctrinen hin und her schwankt, wurde Italien die Wiege jener Philosophie, in welcher die auf den Creationsgedanken gestützte christlich-philosophische Weltanschauung vorahnend anticipirt wurde. Der Gründer der altitalischen Schule ist der am Geiste der dorischen, etruskischen und pelasgischen Weisheit genährte Pythagoras, der den orientalischen Pantheismus mittelst der kategorischen Dualität der zehn Paare conträrer Principien ermäßigte[1] und den ersten Grund zu jenem speculativen und politischen Realismus legte, welcher den rationalen Concepten und den Rechtsideen eine objective, von den Zufälligkeiten der geschöpflichen Dinge und vom arbiträren menschlichen Wollen unab-

---

[1] Ciò che nei moderni, come per esempio nell' Hegel, è un regresso, fu un fero miglioramento ai giorni del samio o tirrenio filosofo. Tanto più che nel sistema pitagorico la monade sovrasta alla diade assai più spiccamente che nel dualismo egeliano, e il principio che unifica i contrarii e concilia le differenze, interzandosi fra loro, è l' armonia e non la medesimezza. Primato II, p. 61.

hängige Realität zuerkennt. Der metaphysische Realismus der Pythagoräer gieng, unter Beiziehung der Lehre vom Logos und Demiurgos von Plato und den Alexandrinern weiter entwickelt, in die christlichen Schulen über; in diesen wurde er, namentlich durch die Bemühungen eines Augustinus, Anselmus, Bonaventura und Thomas Aq., von jedem pantheistischen Beischlage gereinigt. Der von Pythagoras in Süditalien gestreute Same gieng in den drei hervorragendsten Systemen der griechischen Philosophie, im Platonismus, Aristotelismus und Stoicismus auf; die von Sokrates dem Anaxagoras entlehnte Idee des göttlichen Ordnergeistes (Νοῦς) ist eine specifisch pythagoräische Idee. Die griechischen Ableger der altitalischen Weisheit wurden wieder nach Italien zurückverpflanzt in der sogenannten lateinischen Philosophie, unter welcher jene der alten republikanischen Römer zu verstehen ist; sie war mehr praktisch als speculativ, schloß aber dafür auch mehr moralischen und religiösen Gehalt in sich als die Lehre der griechischen Stoiker, welcher sie entflossen war. Die lateinische Philosophie war die zweite Entwickelungsphase des philosophischen Gedankens auf italischem Boden, aber leider nur von kurzer Zeitdauer, weil die Römer in ihrem auf politisch-praktische Thätigkeit gerichteten Sinne die Philosophie nicht um ihrer selbst willen betrieben und daher der theoretischen Entwickelung philosophischer Lehren wenig Spielraum gönnten. So kam es, daß die altrömische Philosophie zur Zeit, als das römische Reich von den Barbaren zertrümmert wurde, längst schon erstorben war. An die Stelle derselben war mittlerweile eine neue dritte Form italischer Philosophie getreten, die Philosophie der lateinischen Kirchenväter, welche, wenn auch in verschiedenen Provinzen des lateinischen Occidents geboren, doch sämmtlich römisch dachten und schrieben. Die vierte Gestaltung des philosophischen Gedankens ist durch die italienische Scholastik dargestellt, deren Eigenthümlichkeit ist, im Gegensatze zu der durch Franzosen und Engländer vertretenen nominalistischen Richtung (Roscellin, Abälard, Occam) den Realismus vertreten zu haben, der allerdings bei Thomas Aq. durch die methodische Strenge des Peripatetismus einigermaßen restringirt wurde. Der Verfall des scholastischen Realismus coincidirt in Italien mit dem Sinken der päpstlichen Macht; der Realismus wurde durch den als ächten Aristotelismus sich ausgebenden Nominalismus beeinträchtigt, der in Wahrheit Sensismus war; das Umsichgreifen sensistischer Anschauungen that auch den religiösen Ideen, auf welchen die päpstliche Herrschaft fußt, Eintrag. Diese

schädigenden Einflüsse kamen aus dem Auslande und waren die Vorläufer jener kirchlichen und philosophischen Heterodoxien, welche in Deutschland und Frankreich durch das Auftreten des Luther und Cartesius consistente Gestaltungen erlangten. Das fünfte Entwickelungsstadium des philosophischen Gedankens in Italien, die Philosophie der Renaissancezeit, war eigentlich resuscitirtes antikes Heidenthum und vermochte darum bei den Italienern nicht tiefere Wurzel zu fassen; sie wandten sich statt dessen von der philosophischen Speculation ganz ab und hörten auf Macchiavelli und Galilei. Der speculative Genius des italienischen Volkes wachte noch einmal in Vico auf, welcher den platonischen und christlichen Realismus zu resuscitiren und als das dem ureigensten Wesen des italienischen Geistes Entsprechende zu erweisen bemüht war; Vico wurde indeß von seinen Zeitgenossen nicht verstanden. Statt dessen gab man sich mit einer gewissen selbstvergessenen Sorglosigkeit fremdländischen Einflüssen aus Frankreich und England hin, die indeß unwillkürlich an der unverlierbaren Eigenart des italienischen Wesens sich abschwächten. Genovesi verband mit Locke'schen Lehren Leibniz'sche Ideen und war mehr Eklektiker als Cartesianer; Romagnosi war der gemäßigteste unter den Sensisten seines Zeitalters und ist daher mit jenen Frankreichs gar nicht in Vergleich zu stellen. Mit ihm schließt die fünfte Entwickelungsphase der italienischen Philosophie ab, und es beginnt sofort eine neue Epoche, deren Bestrebungen zunächst auf Extermination der französischen Einflüsse gerichtet sind. Galluppi suchte dieselben mit Hilfe der schottischen Philosophie zu überwinden; er ist der italienische Reid, der die Anschauungen des gesunden Sinnes durch sorgfältige psychologische Analysen philosophisch zu erhärten suchte, aber auf Ermittelung von reinen Thatsächlichkeiten sich beschränkend, nirgends zu eigentlicher philosophischer Speculation sich erhebt. Rosmini kann man als den italienischen Kant bezeichnen. Erst Mamiani hat unter Zurückverweisung auf Vico den Faden der italienischen Tradition wieder aufgenommen; aber das von Vico initiirte und von Mamiani neuerdings angeregte Unternehmen kann nur unter der Bedingung zu einem vollkommen befriedigenden Ergebniß führen, daß mit der altpelasgischen Tradition die christliche verschmolzen und beide auf ein einziges Princip zurückgeführt werden. Dieses Princip stützt sich seinem sachlichen Inhalte nach auf Vernunfterkenntniß, die jedoch nur in Folge einer primitiven Gottesoffenbarung im menschlichen Geschlechte vorhanden sein kann und sonach ein geoffen-

bartes Gotteswort zu ihrer denknothwendigen Voraussetzung hat. Dieses geoffenbarte Wort, welches als ein mündlich und schriftlich überliefertes in der menschlichen Societät vorhanden ist, hat zu seinem Inhalte die Creationsidee, die in der vorchristlichen ethnisirten Tradition verdunkelt, durch die christliche Religionsoffenbarung wieder zu ihrem vollen Rechte gekommen ist, aber selbst in der Philosophie der Kirchenväter und Scholastiker nicht so vollkommen durchgegriffen hat, daß der Nothwendigkeit einer nachfolgenden Regeneration der auf christlichem Boden erwachsenen neueren Philosophie vorgebeugt gewesen wäre. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Wiedererneuerung der neueuropäischen Philosophie durch Zurückführung auf den in seiner ganzen und vollen Bedeutung erfaßten Creationsgedanken von jenem Volke ausgeht, in dessen Mitte die in die Urzeit zurückreichende und mit den Aufschlüssen der neutestamentlichen Gottesoffenbarung bereicherte Religionstradition des menschlichen Geschlechtes rein und unentstellt bewahrt worden ist. Das Land und Volk, in welchem sie rein und unentstellt bewahrt wurde, ist Italien,[1] daher auch von Italien auf Grund seiner heimischen philosophischen Tradition die Regeneration der gesammten neueren europäischen Philosophie ausgehen muß. Das Primum philosophicum, auf welches die wahre und ächte Philosophie gestützt sein muß, hängt auf's Engste mit dem Traditionale primum und dieses mit dem Hieraticum primum, d. i. mit der Behütung der Überlieferung durch ein legitimes, göttlich autorisirtes Priesterthum zusammen, dessen Mangel sich keineswegs durch das Biblicum primum, d. h. durch das schriftlich fixirte Gotteswort[2] decken läßt, indem das vieldeutige geschriebene Wort einer authentischen Interpretation bedarf. Auch durch ihre Sprache, die aus einem Connubium des gräco-italischen Geistes mit dem christlichen Geiste hervorgegangen ist, sind die Italiener in dem ihnen zustehenden Berufe einer Regeneration der neueuropäischen Philosophie wesentlich unterstützt;[3] die Sprache der germanischen Völker hat viele Ähnlichkeit mit jener der heterodoxen altorientalischen Völker und begünstigt namentlich, unbeschadet ihrer sonstigen Vorzüge, die pantheisirende

[1] Primato II, pp. 21 sgg., 49 sgg.

[2] Unter dem Biblicum primum sind eigentlich die beiden Grundschriften des Alten und Neuen Testamentes: Genesis und Evangelium, sofern dieselben die geoffenbarte Lehre von der ersten und zweiten Schöpfung (Creation und Recreation) enthalten, gemeint.

[3] Primato II, pp. 270 sgg.

Richtung des Denkens.[1] Im Übrigen hält Gioberti dafür, daß die italienische Prosa in ihrer Ausbildung bisher hinter der dichterischen Sprache der Italiener zurückgeblieben sei, und daß die Italiener wolthun würden, für einige Zeit den Luxus poetischer Productionen bei Seite zu setzen, um dafür lieber ihre Prosasprache nach den in der platonischen und demosthenischen Eloquenz gebotenen Mustern zu veredeln und ihr nebenbei durch Studium und Nachahmung der biblischen und homerischen Diction ausdrucksvolle Kraft und Kürze zuzuwenden.

Sechster Abschnitt.

Der ontologische Realismus Gioberti's und dessen speculative Fundirung gegenüber der ontologischen Ideologie Rosmini's. Die theologische Abkunft des Gioberti'schen Ontologismus und die hiedurch bedingte Stellung Gioberti's zu dem Gegensatze zwischen Jansenismus und Molinismus.

Gioberti verlangt als absoluten Stützpunkt einer richtigen philosophischen Erkenntniß ein Philosophicum primum, welches seinen Forderungen gemäß unter Einem eine höchste Idee und eine höchste Sache bezeichnen, mit anderen Worten ein Primum psychologicum und Primum ontologicum sein soll.[2] Das Philosophicum primum läßt sich nur in Form eines denknothwendigen Urtheiles ausdrücken, durch welches der Denkinhalt einer primitiven Geistesanschauung wiedergegeben, und dieses Urtheil lautet: Das Seiende ist nothwendiger Weise. Das mit absoluter Idealität begabte Seiende oder das Intelligibile bietet sich unmittelbar der Anschauung des Geistes dar und

---

[1] Parlando della esuberanza orientale non si vogliono già mettere in un fascio tutte quelle rimote letterature; perchè dove le astruserie panteistiche sono temperate dal dualismo e dal senno pratico, come nella China e nell' antica Persia, il gusto letterario è di gran lunga migliore; come si raccoglie, paragonando le scritture buddistiche e braminiche con quelle di Zoroastre e di Confucio, e specialmente collo Sciuching, che per la patriarcale e gustosa semplicità della forma ti ricorda la Genesi e le regie cronache di Samuele. Primato II, p. 272.

[2] Introduz. I, c. 4.

macht sich als das, was es ist, dem Denken desselben in der Sprache des Gedankens vernehmbar: „Ich bin nothwendiger Weise"; der das Philosophicum primum ausdrückende Satz ist einfach nur eine Wiedergabe jenes objectiven Wortes, ohne dessen Vernehmen es gar kein geistiges Denkleben gäbe. Das Philosophicum primum ist als ein vom Geiste receptiv vernommenes Urtheil zu unterscheiden von dem nachfolgenden gleichlautenden Urtheil, welches durch Reflexion des Geistes auf sich selbst zu Stande kommt, also in einem selbstgewollten Thun des Geistes seinen Daseinsgrund hat; dasselbe ist im Gegensatze zu der durch die ursprüngliche Geistesintuition appercipirten Wahrheit eine Erkenntniß subjectiver Natur und menschlichen Ursprunges, die jedoch an der objectiven Giltigkeit der intuitiv appercipirten Wahrheit göttlichen Ursprunges participirt. Die selbstthätige reflexive Wiederholung des objectiven göttlichen Urtheiles ist der erste Ring in der Kette philosophischer Wahrheiten und beweist, daß die Philosophie wesentlich in der Offenbarung wurzelt; strenge genommen ist Gott, dessen Sprache der menschliche Geist im primitiven Urtheil vernimmt, selber der erste Philosoph, und die menschliche Philosophie ein continuirender Nachhall der göttlichen Philosophie. Der Mittler der ersten Offenbarung an den menschlichen Geist ist das göttliche Wort, welchem ein menschliches Wort als sinnlich hörbarer Ausdruck und Nachhall der Selbstverlautbarung Gottes mittelst seines lebendigen Wortes entspricht; das menschliche Wort, in welches die ursprünglich vernommene Wahrheit gekleidet war, ist eine göttliche Schöpfung, durch welche das Werk der Menschenerschaffung ergänzt und vollendet wurde.

Gioberti bezeichnet die Identität des Primum psychologicum mit dem Primum philosophicum als die Grundlehre des wahren und vollen Ontologismus im Gegensatze zum halben Ontologismus Rosmini's, welcher auf einem vom Primum ontologicum unterschiedenen Psychologicum primum besteht, als welches ihm das Ens possibile gilt. Das Ens possibile kann nicht die primitive Idee des menschlichen Geistes vom Seienden sein; die Idee des möglichen Seins ist eine auf dem Wege der Abstraction gewonnene Idee, welche das concrete Seiende zu ihrer natürlichen Voraussetzung hat. Hätten wir wirklich nur eine Idee des Möglichen, so wäre zu fragen, ob die denknothwendige Möglichkeit etwas Reales oder bloßer Schein sei. Im letzteren Falle wäre das Princip des Wißbaren zerstört und der Skepticismus unvermeidlich; im ersteren Falle ist das Mögliche schlechthin, hat

sonach keine andere Realität zur Voraussetzung, von der sie abstrahirt wäre. Erscheint es nun als unzulässig, das Mögliche als solches für das schlechthin Erste zu nehmen, so läßt sich der Gedanke desselben nur als Abstraction von einem vorausgehend apprehendirten Wirklichen erklären; er wird eben durch Reflexion des Geistes auf den in Folge einer primitiven Intuition vorhandenen Concept des Wirklichen gewonnen, er ist der Widerschein des intuitiv percipirten Wirklichen im reflexiven Denken. Rosmini konnte dieß nur deßhalb übersehen, weil er sich einer rein psychologischen Forschungsmethode bediente, deren Wesen darin besteht, die inneren Facta ausschließlich auf dem Wege des reflexiven Denkens ermitteln zu wollen. Er gelangt auf diesem Wege wol zur Endeckung des Factums einer ursprünglichen Intuition, es entgeht ihm aber das Object dieser Intuition, das Seiende, wie es an sich in seiner absoluten und absolut einfachen Realität ist. Er vermag daher auch der Realität der in Kraft des absolut Seienden subsistenten geschöpflichen Dinge nicht habhaft zu werden; denn auch diese müssen in ihrem concret individuellen Sein angeschaut werden, welche Anschauung aber nur auf Grund der geistigen Anschauung des Seienden als solchen statthaben kann. Rosmini läßt die Perception der realen Existenz der geschöpflichen Dinge durch ein Urtheil zu Stande kommen, welches sich mittelst einer Gleichung zwischen der Idee des möglichen Seins und der sensitiven Apprehension vollzieht. Eine Gleichung zwischen zwei diversen Elementen läßt sich indeß nur dann vollziehen, wenn etwas ihnen beiden Gemeinsames vorhanden ist, und dieses kann nur in der Intelligibilität bestehen; die sensitive Apprehension ist jedoch kein intellectives Element, läßt sich somit der intellectiven Seinsidee nicht angleichen. Wenn Rosmini dagegen einwendet, daß die Sensibilia von vorneherein in die Idee des Seins aufgenommen seien, so müßten ja auch die künstlich gebildeten oder unwillkürlich entstandenen sinnlichen Vorstellungen für reale Objecte gelten; denn diese Vorstellungen sind Concepte, und nur insofern sie Concepte sind, läßt sich ihnen der Seinsgedanke appliciren oder angleichen, während umgekehrt das Sinnliche als solches sich dem intellectiven Seinsgedanken nicht angleichen läßt. Rosmini will mittelst dieser Angleichung den Gedanken der Existenz in seiner Genesis und Denknothwendigkeit aufzeigen; aber wie soll derselbe aus der Verbindung der Idee des möglichen Seins mit dem Sensiblen resultiren? Zwischen Möglichkeit und Existenz gähnt eine unermeßliche Kluft, welche nur durch die creative Potenz überbrückt werden kann; die bloße Seinsmöglichkeit

ist unvermögend, dem Sinnlichen das Wirklichsein zuzuwenden. Es ist endlich auch darauf aufmerksam zu machen, daß Rosmini den Gedanken der Subsistenz mit der realen Subsistenz oder Subsistenz des Realen verwechsele; wenn der Concept des Realen nicht constitutiver Theil des intellectiven Elementes, sondern der Sache sein soll, so werden widersinniger Weise Reales und Concept des Realen als identisch genommen.

Das Wort Existenz besagt bereits durch seine etymologische Bedeutung, daß das Existirende etwas aus der absoluten Realität ins wirkliche Dasein Herausgestelltes sei. Das Ex-Sistere hat zu seinem Correlate ein vorausgehendes Insistere, und innuirt eine causale Thätigkeit dessen, in welchem das Existentgewordene gedankenhaft enthalten war, ehe es existent wurde. Daraus folgt, daß die Idee der Existenz nicht auf sich selber steht, sondern auf eine Idea-matrix sich zurückbezieht, welche nur die Idee des Seienden sein kann. Zugleich läßt sich hier deutlich zeigen, daß das durch die Causalität des Seienden hervorgebrachte Existente nur dann als creativ Hervorgebrachtes begriffen werden kann, wenn das absolut Seiende als Object einer unmittelbaren geistigen Intuition anerkannt wird. Läßt man nur den aposteriorischen Schluß vom Existenten auf das absolut Seiende als giltig zu, so kommt man nicht weiter, als zum Gedanken einer Emanation des Existenten aus dem Seienden; wollte man auf aposteriorischem Wege des Existente als ein aus Nichts Hervorgebrachtes erweisen, so müßte man es zuerst als nicht seiend denken; damit entzöge man sich aber das Substrat eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache. Also hat man auf apriorischem Wege vorzugehen, und vom absolut Seienden als Erstem auszugehen; nur auf diese Weise läßt sich der Begriff der creativen Causalität wahren und aufweisen. Das schlechthin Erste muß, soweit es ursächlich sich verhält, schlechthin Ursache sein, als welche es sich im creativen Thun bethätiget; es erscheint ferner im Verhältniß zu den von ihm causirten substanziellen Wirklichkeiten als primäre Substanz, welcher gegenüber alles andere von ihr Producirte nur in secundärem Sinne Substanz sein kann. So resultirt aus der concreten Erfassung des Seienden als eines absolut Thätigen die speculative Formel: L'ente crea le esistenze. Diese Formel enthält den expliciten Inhalt unserer geistigen Anschauung der Idee oder des Seienden als solchen.

In der Ordnung des reflexiven Denkens kehrt sich allerdings die Reihenfolge der drei Glieder der speculativen Formel um, so daß die

Esistenze das zuerst Gedachte sind, und das Seiende als solches als das aus ihnen durch Vermittlung des Mittelgliedes der Formel erschlossene Letzte erscheint. Das reflexive Denkverfahren hat aber das directe, auf unmittelbare geistige Anschauung gestützte Denkverfahren zu einer nothwendigen Voraussetzung, wie eben zuvor aus der Etymologie des Wortes Existere nachgewiesen wurde. Die demonstrative Erweisung des göttlichen Seins vermag nur auf Grund einer im Voraus vollzogenen Synthese einzuleuchten; die rationale Deduction ist ein intellectives Artefact, mittelst dessen der Intellect auf seine Art dasjenige reproducirt, was er bereits früher durch eine primitive Apprehension erkannte; sie ist nicht so sehr Entdeckung eines Unbekannten, als vielmehr Aufdeckung oder Klarmachung eines Erkannten. Die Priorität der primären Synthesis vor der realen Deduction erweist sich durch zeitlose Simultaneität gegenüber dem successiven zeitlichen Verlaufe der rationellen Deduction, ferner durch die Einfachheit ihres Vorgehens gegenüber der zusammengesetzten Operation des rationalen analytischen Denkverfahrens. Gioberti erklärt, weit davon entfernt zu sein, eine aposteriorische Beweisführung für das Dasein Gottes mißbilligen zu wollen; er glaubt vielmehr die denknothwendige Voraussetzung eines concludenten aposteriorischen Beweisverfahrens aufgewiesen zu haben. Rosmini hält er entgegen, daß dieser als Psychologist nur eine aposteriorische, demonstrative Erweisung der Existenz Gottes zulassen könne; auf diesen Vorwurf Gioberti's dürfte Rosmini Bezug genommen haben, wenn er den späteren Auflagen seines Nuovo Saggio einen apriorischen Beweis für die Existenz Gottes einschaltete,[1] so wie auch seine speculative Deduction der göttlichen Dreieinheit, die mit einer apriorischen Erweisung des göttlichen Seins zusammenfällt,[2] als eine Widerlegung der ihm zur Last gelegten Beschränkung auf eine aposteriorische Erweisung des göttlichen Seins angesehen werden kann. Apriorische Erkenntniß und unmittelbare Anschauung des göttlichen Seins sind ihm eben zwei verschiedene Dinge.

Die Formel: L'ente crea le esistenze, enthält ein Primum Verum und ein Primum Factum. Das Primum Verum ist, daß das Seiende nothwendiger Weise ist; das Primum Factum ist die creative Thätigkeit des Seienden. Das Primum Verum enthält in

---

[1] Auch in seiner Teosofia kommt ein solcher vor; vgl. Bd. I, S. 374.
[2] Vgl. unsere Abhandlung: „Rosmini's Stellung u. s. w.“, S. 76.

der Form einer einfachen logischen Dependenz alle absoluten Concepte, das Primum Factum schließt virtuell alle unsere relativen Concepte in sich, welche auf die durch Creation gesetzten Existenzen nur unter dem Modus einer einfachen logischen Dependenz zurückgeführt werden können. Gioberti hebt nachdrücklich hervor, daß weder die absoluten Concepte aus dem Primum Verum, noch die relativen Concepte aus dem Primum Factum auf pantheistische Weise per viam generationis deducirt werden können. Unter den absoluten Concepten versteht Gioberti die von unserem rationalen Denken dem ungeschaffenen Seienden attribuirten Perfectionen; dieselben sind für uns unmittelbar mit der Intuition des Seienden als solchen gegeben, treten aber in unserem Denken als ein Vieles auseinander, weil wir die göttliche Essenz mit unserem Geistesblicke nicht umspannen können. Wir begreifen, daß sie in der göttlichen Essenz absolut geeiniget sein müssen; aber diese Einigung ist kein Gegenstand unserer Anschauung, sondern wird nur auf dem Wege logischer Denkfolgerung erkannt. Gegenstand unserer Anschauung ist nur die Synthese dieser Concepte mit der Idee des Seienden; diese in der geistigen Intuition sich uns darbietende primitive Synthese, auf welche die gesammte Metaphysik gestützt ist, hat für uns die Bedeutung einer Offenbarung. Unter den relativen Concepten sind jene der relativen oder geschöpflichen Dinge zu verstehen; da diese durch Creation existiren, so sind die Concepte derselben letztlich auf das absolute Sein als ihren Causalgrund zurückzuleiten, womit sich die Methode der Psychologisten nicht verträgt. Dieselbe erweist sich indeß auch zu der von den Psychologisten angestrebten Ableitung der relativen Concepte aus der Idee der Existenz nicht als zureichend. Der Concept der Existenz schließt bloß eine generische Beziehung des Geschaffenen zum schöpferischen Seienden in sich, enthält aber nicht die speciellen Elemente, durch welche sich die relativen Intelligibilien von einander unterscheiden. Diese könnten nur aus der Essenz des Existenten abgeleitet werden, die uns jedoch eben so sehr, wie die Essenz des Seienden verhüllt ist. Da eine Deduction der speciellen Elemente der Intelligibilien aus der Idee der Existenz nicht möglich ist, so läßt sich nur auf dem Wege der logischen Ratiocination ermitteln, welcher Unterschied zwischen secundärer Substanz und secundärer Ursache, zwischen den Qualitäten und Wirkungen bestehe, und in welchem Dependenzverhältniß dieselben zur Idee der Existenz stehen. Gioberti bemängelt an Rosmini, daß dieser aus seiner unbestimmten Seinsidee und der in derselben enthaltenen allgemeinsten Idee der Substanz die gesammte

Metaphysik der Körperwelt deduciren zu können glaubte. Dieses Beginnen konnte, da wir in die reale Essenz der Körper nicht einzudringen vermögen, nur auf einer Illusion beruhen, und reicht auch nicht aus, die substanziale Unterschiedenheit der körperlichen Realität von der geistigen und körperlichen gegenüber den Idealisten und Pantheisten sicher zu stellen. Denn da wir in das innere Wesen der Körper nicht zu blicken vermögen, so sind wir auch nicht im Stande, aus der Idee der körperlichen Substanz den Unterschied derselben von der geistigen und göttlichen Substanz zu deduciren.

Nach Gioberti ist die selbsteigene Realität der Körperdinge in ihrem Unterschiede von einander und von den unkörperlichen Substanzen nur durch geistige Erfassung ihres Wesens als concreter Individuationen zu gewinnen; die concretisirende Individuation ist aber nur als Act der Creation zu begreifen. Die Psychologisten halten dafür, daß der menschliche Geist den Allgemeinbegriff bilde, und die sinnliche Wahrnehmung den Concept der Individualität darbiete; sie bemerken nicht, daß die Allgemeinheit der reflexen Ideen und die Concretheit der Sensibilien nicht etwas bloß Subjectives seien, sondern eine objective Wurzel außerhalb des menschlichen Erkennens und Empfindens haben. Die Reflexion hat eine Anschauung, der Sinneseindruck eine Apprehension des Objectes zu seiner Voraussetzung. Das Allgemeine, nach seinem Ansichsein betrachtet und aus seiner Wurzel verstanden, ist das Seiende als solches mit den ihm zukommenden Attributen des Nothwendigseins, der Unendlichkeit, Universalität, höchsten Realität, Intelligenz, Intelligibilität und Schöpfermacht, die Ideen aller möglichen Dinge in sich hegend, und mit dem Vermögen sie zu actuiren begabt. Die contingente Individualität ist die Existenz, in deren Vermögen es nicht liegt, unendlich zu sein, daher sie ihre Realität an einem bestimmten Punkte concentriren muß. Das endliche Individuum hält die Mitte zwischen dem Seienden und dem Nichts; darum kann sein Vorhandensein nur unter Voraussetzung einer geistigen Anschauung des Creationsactes verstanden werden, mittelst dessen die allgemeine Idee individualisirt wird. Individuirung ist gleichbedeutend mit Schaffen und Existentmachen; die Wurzel der Individuation ist nicht subjectiv und menschlich, sondern objectiv und göttlich, und enthüllt sich dem Menschen nur insoweit, als er sie in der Creation effectuirt sieht. Das Individuum ist in Wahrheit eine Actuation der Idee, umgekehrt aber auch die Idee die Actuirung des Individuums, da die Realität desselben zuhöchst

nicht in ihm, sondern in der Idee hinterlegt ist. In dem Satze: „Dieser Körper ist," deutet das Prädicat „ist" nicht bloß die Realität des Körpers, sondern auch seine Insidenz im Seienden und die begränzte Participation an der Realität des Seienden an; es deutet an, daß der Körper nicht todte Substanz, sondern lebendige Kraft ist, die ihre Wurzel im Seienden hat. Um das contingente Sein des Körpers außerhalb des Seienden kenntlich zu machen, muß man eine Formel gebrauchen, welche den Körper als Product der Thätigkeit des Seienden erscheinen läßt: „Dieser Körper existirt!" Die Existenz ist der Terminus extrinsecus des creativen Actes des Seienden.

Nur unter Voraussetzung der creativen Thätigkeit des Seienden läßt sich die Realität der Körper philosophisch erweisen, während das umgekehrte Bemühen, aus ihrer Realität ihr Geschaffensein zu erschließen, sich als vergeblich erweist. Die creative Thätigkeit gehört der supranaturalen Ordnung an, und konnte daher von der auf dem Naturbewußtsein fußenden antiken Philosophie im Denken gar nicht erreicht werden; erst das Christenthum führte die Creationsidee in das philosophische Denken ein, woraus aber zugleich auch erhellt, daß die wissenschaftliche Erkenntniß der Natur die philosophische Anerkennung des Übernatürlichen zu ihrer Voraussetzung hat. Der Physiker hat von seinem Standpunkte aus keine metaphysische, sondern bloß eine physische Gewißheit von der Körperwelt; für ihn ist das Vorhandensein derselben bloß ein Factum. Die metaphysische Gewißheit der Existenz der Körper läßt sich bloß vom Standpunkte der Idee, d. i. unter Zurückgehen auf die primitive geistige Anschauung des Seienden gewinnen, in deren Lichte das Factum sich ideell verificirt.

Wir gelangen hiemit zu den Anknüpfungspunkten, welche Gioberti für die seinem Ontologismus gegebene Gestaltung in der nächsten Vergangenheit der besseren, wahrhaft nationalen italienischen Philosophie suchte. Die Ermittelung der Aufeinanderbeziehung von Verum und Factum ist eine geniale Geistesthat Vico's, von welchem der classische Ausspruch herrührt, daß in Gott das Verum nach Innen mit dem Generatum, nach Außen mit dem Factum sich convertire. Vico lehrt hiemit, daß der göttliche Ursprung der Ideen sich ausschließlich auf dem Wege der Generation actuire, während im Gegensatze hiezu der menschliche Ursprung der Ideen durch den göttlichen Creationsact vermittelt werde, welcher das logische Dependenzverhältniß derselben ersichtlich mache. Da die Idee im vollkommenen Besitze ihrer selbst ist, identificirt

sich im Seienden der Concept des Seienden mit jenem der Essenz, und so erzeugt sich in einer unmittelbarsten einfachen Selbstanschauung das göttliche Verum, während für uns, die wir das Seiende erkennen, ohne seine Essenz anzuschauen, zu dem Concepte des Seienden die übrigen Ideen begleitend hinzutreten, weil sie für uns gleich jenem Concepte nur geistig percipirte Facta sind.[1] Vico war es ferner, welcher gegenüber dem cartesischen Cogito ergo sum den Unterschied zwischen Esse und Existere nachdrucksvoll erhob. Nach Vico hätte Cartesius schließen sollen: Cogito, ergo existo; und von der Existenz des Ich hätte er weiter auf eine Substanz schließen sollen, durch welche das existente Ich gehalten wird. Dann würde ihm auch eingeleuchtet haben, daß er nicht die „Existenz" Gottes zu beweisen, sondern das göttliche Sein als denknothwendige Voraussetzung des Ich und der übrigen geschöpflichen Existenzen zu induciren habe.

Auf Grund der bisherigen Erörterungen sieht sich Gioberti in der Lage, zu der von Kant in den Vordergrund gerückten Frage in Betreff der synthetischen Urtheile a priori sichere Stellung zu nehmen, und dieselbe zu einem endgiltigen Austrage zu bringen. Nach der Ansicht der Psychologisten sind alle apriorischen Urtheile analytisch; Gioberti restringirt diese Behauptung auf die Urtheile der reflexen Erkenntniß, welche jedoch nicht die erste, primitive Erkenntniß ist. Kant anerkennt das Vorhandensein synthetischer Urtheile a priori, weiß aber dasselbe lediglich nur auf subjectivistische Weise aus einer nicht näher aufzuhellenden Einrichtung des menschlichen Geistes zu erklären. Er nimmt so eine mittlere Stellung zwischen den reinen Psychologisten und dem auf einer primitiven Geistesanschauung fußenden Ontologismus; er kann sich der Thatsache des Vorhandenseins synthetischer Urtheile a priori

---

[1] Indeß glaubt Gioberti den Anschauungen Vico's doch noch eine bestimmtere Begränzung geben zu sollen, um sie gegen Mißdeutung und falsche Folgerungen sicherzustellen: La proposizione del Vico, che il vero si converte col generato o col fatto, è indubitata, rispetto a Dio, ma sarebbe falsa se all' uomo si applicasse. Infatti il vero da noi conoscibile non è un parto od un fatto umano, ma un parto o un fatto divino. L' Ente, come intelligente e intelligibile, genera sè stesso, e come onnipotente crea le esistenze; la qual generazione e creazione costituiscono il vero intelligibile e sovraintelligibile a rispetto nostro, apprensibile col lume naturale e rivelato. La conversione del vero col fatto è quella dell' ideale col reale. Ora la medesimezza dell' ideale e del reale si verifica nel giro dell' Ente, e non in quello delle esistenze. Introduz. I, c. 4, not. 17.

nicht verschließen, bleibt aber bei der Anerkennung der Thatsache stehen, ohne sie aus ihrem Idealgrunde zu verstehen. Auch überschaut er sie nicht nach ihrem vollen Umfange; er bemerkt, daß es viele synthetische Urtheile gebe, er sieht aber nicht, daß alle primitiven rationalen Urtheile, mit Ausnahme eines einzigen, synthetische Urtheile sind und sein müssen. Nur das erste der in der speculativen Grundformel enthaltenen Urtheile, nämlich der Satz: „Das Seiende ist," ist ein analytisches Urtheil; alle übrigen in ihr enthaltenen Urtheile sind synthetisch, und zerfallen in zwei Classen: absolute und relative Urtheile. Absolute synthetische Urtheile sind alle diejenigen, in welchen die metaphysischen Prädicate des Seienden: Einheit, Ewigkeit, Unendlichkeit u. s. w. von ihrem absoluten Subjecte prädicirt werden; relative synthetische Urtheile sind diejenigen, in welchen die Beziehungen des Existenten zum Seienden Gegenstand der Aussage sind. Beide Arten von Urtheilen sind apodiktischer Natur; aber die Nothwendigkeit der ersteren ist eine absolute, jene der letzteren eine relative und abgeleitete, die nur auf Grund eines absolut nothwendigen Urtheils besteht.

Indem Gioberti Kant's Behauptung beistimmt, daß es viele und verschiedene synthetische Urtheile gebe,[1] tritt er abermals in Gegensatz zu Rosmini, welcher diese Behauptung bestreitet,[2] und bildet sich auch einen ganz anderen Begriff vom synthetischen Urtheile a priori als Rosmini. Nach Rosmini vollzieht sich die apriorische Synthese in der Beziehung des sinnlich wahrgenommenen Subjectes auf den apriorisch angeschauten Seinsgedanken, als dessen Determination das wahrgenommene Subject ein Seiendes, somit Existentes sein muß; die Prädicirung des Seins oder der Existenz vom Realinhalte der subjectiven Apperception ist die einzige Form des synthetischen Urtheilens, und die philosophische Bedeutung derselben besteht darin, daß der Inhalt der subjectiven Wahrnehmung in den Bereich der apriorisch percipirten Seinsobjectivität eingerückt wird. Gioberti ist wol mit der Absicht Rosmini's, die Objectivität der rationalen menschlichen Erkenntniß sicherzustellen, einverstanden, hält aber dafür, daß Rosmini's Recurs auf die apriorisch vorhandene Seinsidee nicht das geeignete Mittel zur Erreichung seiner Absicht sei,[3] indem das völlig indeterminirte Sein als bloße Seinsmöglichkeit selber auch nur ein rein subjectiver Gedanke

[1] Teorica del Sovranaturale § 55 und not. 24.

[2] Vgl. unsere Abhandlung: „Kant in Italien", S. 32.

[3] Kant in Italien, S. 37 f.

sei; das Mögliche als solches ist nichts Anderes als das Denkbare, dessen Wirklichsein etwas von seiner Denkbarkeit völlig Verschiedenes ist, und nicht durch seine Denkbarkeit erwiesen werden kann. Der falsche Subjectivismus des Kant'schen Apriorismus wird sonach durch Rosmini keineswegs überwunden; er nähert sich vielmehr durch seine Reducirung der Vielheit der synthetischen Urtheile auf eine einzige Form des Synthetismus in bedenklicher Weise den reinen Psychologisten an, für welche es nur subjectiv Wahres, also streng genommen gar keine erweisliche Wahrheit gibt. Rosmini läßt aus der Idee des möglichen Seins alle anderen Ideen erzeugt werden; dieses Erzeugtwerden oder Deducirtwerden aus einer aprioristischen Idee erscheint nun Gioberti als jenes Anstößige,[1] welches ihm, wie wir oben sahen, mit der reinen Gegebenheit unserer absoluten und relativen Concepte, d. i. der Prädicate des absolut Seienden und des Existenten schlechterdings nicht vereinbar scheint. Nach Rosmini bestehe jede secundäre Idee aus einem sensiblen und intelligiblen Elemente; letzteres sei in allen Ideen die Seinsidee, so daß streng genommen alle Ideen als Ideen mit der Seinsidee identisch seien, und nur zufolge der Verbindung dieser letzteren mit der Varietät der Sinnendinge als erzeugte bezeichnet werden könnten. Demzufolge hätte aber der Mensch, der Ansicht der besseren Psychologen entgegen, nur eine einzige Idee, nämlich jene des Seins in dessen abstractester Fassung. Diese Anschauung würde auf psychologischem und erkenntnißtheoretischem Gebiete zum Systeme Condillac's führen,[2] auf ontologischem zur Lehre der deutschen Phantheisten; sofern bei Rosmini die Basis der Identität die Idee der bloßen Seinsmöglichkeit sein soll, würde er die ihm zur Last fallenden Consequenzen nur zu Gunsten des Skepticismus und Nullismus ablehnen können. Auch reicht die Varietät der Sensibilien nicht aus, den Hervorgang der Vielheit der Idee aus der Einen Idee des möglichen Seins zu erklären; viele Sensibilien geben zusammen nur ein einziges Intelligibile; bestimmte Ideen, wie jene der Qualität, der Wirkung u. s. w. sind intellective Notionen, in welchen der Seinsidee nicht ein sinnliches, sondern ein mentales Element beigemischt ist. Nach Rosmini bedeutet die Substanz ihrer Idee nach die Relation

[1] Introduz. I, c. 4.

[2] Il Condillac trovava una perfetta medesimezza in tutte le nostre cognizioni, e considerava la scienza come una lingua ben composta e ordinata, come un' algebra speculativa, che trasforma sotto varii segni lo stesso concetto. Ivi.

des Seienden zu den Qualitäten, die Ursache die Relation des Seienden zu den Wirkungen. Man kann dieß zugeben, wenn unter den Qualitäten und Wirkungen etwas aus Sinnlichem und Intelligiblem Gemischtes verstanden wird; sollen sie reine Sensiblien bedeuten, so ist nicht zu ersehen, wie Qualität und Wirkung von einander unterschieden sein soll. Soll die eine Idee des möglichen Seins das zwischen dem Geiste und den Sensibilien befindliche Prisma bedeuten, mittelst dessen die Sensibilien in Ideen sich verwandeln, so ist nicht zu ersehen, wie eine Pluralität der Ideen und eine Unterschiedenheit derselben von einander soll statthaben können; diese Unterschiedenheit ist aber eine Thatsache, die intellectiven Diversitäten der verschiedenen Concepte lassen sich nicht einzig auf Diversitäten der Sensibilien zurückführen. Die einer rein übersinnlichen Ordnung angehörigen Concepte der Einheit, Unendlichkeit, Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Heiligkeit u. s. w. sind allerdings mit der Idee des Seienden unzertrennlich verbunden, drücken aber jedenfalls begrifflich etwas vom Seinsgedanken Unterschiedenes aus; ihre Einigung mit der Idee des Seienden wird in unserem Denken durch ein primitives synthetisches Urtheil vollzogen. Der nachfolgende analytische Scheidungsproceß, durch welchen sie vom Seinsgedanken gesondert und für sich festgehalten werden, ist von einzelnen Rosminianern nur ganz fälschlich als eine genetische Deduction derselben aus der Seinsidee bezeichnet worden.

Wir haben nunmehr im Ganzen und Großen eine Vorstellung vom Ontologismus in der von Gioberti ihm gegebenen Gestaltung gewonnen und haben nunmehr nach den Vordermännern Gioberti's in der neueren und älteren christlichen Philosophie, sowie in der antiken Philosophie zu fragen. Er wirft Rosmini vor, daß derselbe die Lehre Bonaventura's von Gott als unmittelbaren Objecte der intuitiven menschlichen Erkenntniß ablehne; Bonaventura trete aber in der Reihe der classischen Zeugen und Repräsentanten des christlichen Wahrheitsgedankens einem Augustinus und Anselmus zur Seite, und diese Reihe werde in neuerer Zeit durch einen Malebranche und Leibniz continuirt. Malebranche spreche in Übereinstimmung mit Augustinus von einer unmittelbaren Verbindung der menschlichen Vernunft mit der göttlichen, Leibniz deute den von Außen in die menschliche Seele tretenden Νοῦς des Aristoteles in gleichem Sinne und halte die averroistische Deutung desselben für eine Mißdeutung der wahren Meinung des Aristoteles, mit welcher die Schrift (Joh. 1, 9) und Augustin's Lehre von der

in unserem Innern sprechenden göttlichen Wahrheit in vollkommenem Einklange stehe. Mit dieser erkenntnißtheoretischen Grundanschauung, durch welche Gioberti das denknothwendige Psychologicum primum ausgedrückt findet, verbindet sich ein ihm eben so denknothwendig geltendes Ontologicum primum, die reale Efficienz des als Ur-Idee angeschauten Seienden, dessen creatives Thun das Correlat und die metaphysische Grundvoraussetzung seiner geisterleuchtenden Wirksamkeit ist; denn letztere ist eben nur der in das Gebiet des geschöpflichen Geistlebens fallende Reflex der creativen Thätigkeit des Seienden. Das göttliche Universale, welches an sich Universale in essendo ist, bethätiget sich in ontologischer Ordnung als Universale in causando, und vollendet diese seine causative Thätigkeit als actives Universale in cognoscendo. Diese drei Bestimmungen des Universale hängen auf's Engste mit einander zusammen, so daß mit der Setzung der ersten der drei Bestimmtheiten desselben auch die beiden anderen gegeben sind. Gioberti nennt dieß die Resuscitation des ganzen und vollen mittelalterlichen Realismus, als dessen erste Urheber er mit Recht Augustinus und Anselmus bezeichnen kann; der nächste theologische Anknüpfungspunkt war zweifelsohne der Bannezismus, d. h. die dem Molinismus entgegengesetzte Interpretation der thomistischen Lehre durch den Spanier Bannez und dessen Schule, wie Gioberti selber nicht undeutlich zu erkennen gibt, wenn er sich auf Theologen dieser Schule, auf Lemos und Massoulié, beruft. Er schreitet über dieselben nur insofern hinaus, als er, unverkennbar unter den Anregungen deutscher Speculation, auf concrete Verlebendigung des scholastisch-theologischen Realismus dringt. Dieß unterscheidet ihn von der in der Mitte des 18. Jahrhunderts durch Miceli gegründeten Ontologistenschule,[1] von deren Leistungen übrigens Gioberti keine nähere Kenntniß gehabt zu haben scheint. Einer der Vertreter dieser Schule und Zeitgenosse Gioberti's, der als Erzbischof von Monreale verstorbene Benedetto d'Acquisto († 1867), wird von di Giovanni[2] geradezu als Vorläufer Gioberti's bezeichnet; mehrere Zöglinge dieser Schule waren ausgesprochene Anhänger

---

[1] Vgl. über Miceli und dessen Anhänger Vinc. di Giovanni, Storia della Filosofia in Sicilia (Palermo, 1873), Vol. I, pp. 381 sgg.; Vol. II, pp. 9 sgg., 213 sgg.

[2] O. c. II, pp. 224 sgg. Vgl. auch Di Giovanni, D'Acquisto e la Filosofia della Creazione in Sicilia. Florenz, 1868.

Gioberti's, und insgemein bereitete d'Acquisto's Wirksamkeit der Giobertischen Doctrin den Eingang in Sicilien.

Die theologische Abkunft des Gioberti'schen Ontologismus erklärt hinlänglich die Stellung, die er zu der in der Theologie des Jesuitenordens ausgeprägten Gedankenrichtung nahm. Der Bannezismus und Molinismus traten einander als schärfste Gegensätze gegenüber; Gioberti stellt sich dem Molinismus gegenüber unbedingt auf die Seite der theologischen Gegner desselben, und bemüht sich, die verderblichen Consequenzen aufzuweisen, welche die molinistische Doctrin auch auf philosophischem Gebiete nach sich ziehen müsse.[1] Er fühlt sich hiezu um so mehr aufgefordert, als es an Solchen nicht fehle, welche zwar die theologischen Irrthümer des Molina zu verabscheuen vorgeben, aber die Philosophie im Geiste des Molinismus behandeln. Gioberti erklärt daraus den Verfall der sogenannten moralischen Wissenschaften in neuerer Zeit; er steht nicht an, auch den Bruch des Lamennais mit der Kirche auf Rechnung des molinistischen Geistes der französischen Philosophie zu setzen. Dieser ist kein anderer als der Psychologismus, dessen Urheber Cartesius ist; die Denkverwandtschaft zwischen Cartesianismus und Molinismus besteht darin, daß, wie Cartesius den Intellect, so Molina den menschlichen Willen als ein Erstes setzt und von der übergeordneten Macht der göttlichen Causalität emancipirt. Wie bei Cartesius der menschliche Geist das Principium primum des Erkennens ist, so bei Molina der Wille das Principium primum des Handelns. Der Molinismus ist die falsche Antithese zum häretischen Jansenismus, der eben durch den Molinismus provocirt wurde.[2] Selbstverständlich konnte daher auch der Molinismus nicht, wie die Jesuiten meinten, das geeignete Heilmittel der jansenistischen Irrthümer sein. Wie allenthalben die Extreme sich berühren, so haben auch Molinismus und Jansenismus trotz ihres scheinbaren äußersten Abstandes von einander dieß miteinander gemein, daß sie die innere Zusammengehörigkeit und Correlativität von Natur und Gnade verkennen und aufheben. Während der Jansenismus die Natur zerstören zu müssen glaubt, um das Recht und die Nothwendigkeit der Gnade evident zu machen, spricht der Molinismus von einer sogenannten Natura pura, zu welcher sich die Gnade nur als Accessorium, als etwas Secundäres verhalten kann.

---

[1] Vgl. Introduz. I, c. 7, not. ult.

[2] Gesuita moderno (Lausanner Ausg.) II, pp. 434. 445.

Aus Letzterem folgt aber, daß die Gnade im Menschen nur unvollkommen durchgreifen kann und daher auch nach molinistischer Doctrin der Geist der Furcht über jenen des kindlichen Gottvertrauens im Christen überwiegen muß, also die praktische Consequenz der düsteren Härte der jansenistischen Gottesvorstellung zu Tage tritt. Die molinistische Vorstellung von Gott ist allerdings in ihrem Grundwesen von der jansenistischen verschieden; ihre Eigenthümlichkeit ist, daß sie flach und äußerlich ist. Wenn in der jansenistischen Theologie die pantheistisch-fatalistischen Ideen des alten Orients, des Gnosticismus und Manichäismus, Muhamed's, Luther's und Calvin's wiederklingen, so lebte in der molinistischen Theologie das negative und oberflächliche Wesen eines Sabellius, Arius, Nestorius, Pelagius, Socinus und der Unitarier wieder auf; sie steht in einem denkverwandtschaftlichen Verhältniß zu den mittelalterlichen Nominalisten, zu den modernen Sensisten und Rationalisten. In Bezug auf die Frage über das Verhältniß zwischen göttlicher Causalität und menschlicher Freiheit stehen sich zwar Jansenismus und Molinismus scheinbar in schroffstem Gegensatze gegenüber, gehen aber gleichmäßig von einem falschen pantheistischen Principe aus, von welchem sie beide ganz durchdrungen sind; sie treffen darin zusammen, daß sie die Idee des creativen göttlichen Thuns, wie sie in der speculativen Grundformel des Ontologismus zum Ausdrucke kommt, zwar nicht formell läugnen, aber sachlich vernichtigen. Indem sie die in jener Formel vollzogene Einigung des göttlichen und geschöpflichen Factors des geschöpflichen Geschehens zerrissen,[1] machen sie einseitig den einen oder anderen der beiden Factoren auf Kosten des

[1] Il Molinista e il Giansenista dimezzano panteisticamente tale unità sintetica, scemando e riducendo a cosa minima l' uno l' efficacia dell' azione divina e l' altro quella dell' umana; cosicchè dividono e anullano parzialmente l' atto creativo. Dico che riducono a cosa minima l' elemento che disconoscono; poichè se lo negassero affatto, giusta la tendenza logica del sistema e la forza del principio onde muovone, come fecero Pelagio e Lutero, sarebbero eretici. Alla divisione si accompagna la confusione, come quelle che sono i caratteri sofistici del panteismo oppositamente ai caratteri dialettici della distinzione e dell' unione propri del dogma ortodosso; e il Molina, avendo quasi annullata l'efficacità divina, è costretto di attribuire allo spirito creato una gran parte di essa, investendolo del governo del mondo e facendone quasi il plenopotenziario della Providenza; come per contro il Giansenista è necessitato di riferire alla Divinità sola la sostanza delle azioni umane, e di abbassare l' uomo al grado delle cause meramente instrumentali e cieche nel governo dell' universo. Perciò, come il teologo

anderen geltend, wobei es ihnen aber beiderseits begegnet, daß sie zugleich auch den einen mit dem anderen vermengen.

Trotz der Strenge, mit welcher Gioberti den Jansenismus verurtheilt, stellt er ihn doch nach seinem geistigen Gehalte ungleich höher als den Molinismus. Der Jansenismus verlor das düstere, dumpfe Wesen, das ihm zufolge seiner Entstehung in den kalten, feuchten Niederlanden anhaftete, wenigstens zum Theile in seiner Verpflanzung auf französischen Boden,[1] wo geweckte, hochstrebende Geister seine Gönner und Pfleger wurden; in Italien, wohin er aus Frankreich verpflanzt wurde, vermochte er auf das nationale Bildungsleben keinen Einfluß zu gewinnen. Freilich schädigte er durch die ihm eigene Abneigung gegen das in Rom verkörperte Centrum der kirchlichen Einheit das kirchliche Leben Italiens; man muß aber den italienischen Jansenisten insoweit Gerechtigkeit widerfahren lassen, als sie es in der That verdienen. Es war gewiß ein lobenswerther Zug an Pietro Tamburini, daß er, dem Andringen seiner Freunde widerstehend, sein druckbereites theologisches Hauptwerk[2] nicht veröffentlichte, weil er den als Gefangener im Exil schmachtenden Papst Pius VI. nicht betrüben wollte.[3] Obschon ferner Gioberti zugesteht, daß der Jesuit Bresciano den jansenistisch gesinnten Spedalieri siegreich bekämpft habe, hält er doch dafür, daß die Jesuiten, was Gründlichkeit und Gelehrsamkeit anbelangt, nicht viele Arbeiten aufzuweisen hätten, welche jenen zweier anderer italienischer Jansenisten, eines Vincenzo Palmieri und Giambattista Guadagnini, sich zur Seite stellen ließen.[4]

Der seltsamen Auffassung des Molinismus als eines latenten Pantheismus tritt eine uns bereits bekannte ähnlich lautende Anschuldigung zur Seite, welche Rosmini gegen die ontologischen Grund-

---

della prima scuola deifica la creatura, l' altro umanizza il creatore; e stante che in queste confusioni sofistiche il divario è solo apparente, perchè l' uno degli estremi entra nell' altro, predominandovi o soggiacendovi, secondo l' aspetto, in cui si considera; perciò egli è non manco vero il dire che il discepolo di Giansenio divinizza l'uomo, collocandone in Dio l' attività operatrice, e quello del Molina umanifica esso Dio, assoggettandone l' azione a quella delle sue fatture. Ges. mod. II, p. 457.

[1] Ges. mod. II, p. 443.

[2] S. oben S. 8, Anm. 1.

[3] Ges. mod. II, p. 428.

[4] Ges. mod. II, p. 423.

anschauungen des Fr. Suarez erhob;[1] Suarez lasse das allgemeine Sein in den Dingen enthalten sein, während nach richtiger Ansicht die Dinge im Sein enthalten gedacht werden müßten. Dieses Letztere erklärt aber Gioberti seinerseits als Pantheismus,[2] während er freilich auch in der von Rosmini bemängelten Anschauung des Suarez nur Molinismus sammt allem demjenigen, was dem Molinismus als Consequenz zur Last fällt, erblicken kann. Er verkennt nicht Suarez' bedeutende Begabung;[3] Suarez' einziger Fehler ist, daß er ein Jesuit war, was ihn an der vollen Entfaltung der ihm von Natur aus eignenden Gaben hinderte und ihn in das beengende Maß der Geisterdisciplin des Ordens hineinzwängte.

Gioberti macht den Jesuiten im Allgemeinen zum Vorwurfe, am Empirismus zu hängen und sich feindselig Jenen gegenüberzustellen, welche einen idealistischen Aufschwung der Philosophie anzubahnen versuchen. Hiezu muß nun wol bemerkt werden, daß der aus der mittelalterlichen Scholastik ererbte empiristische Realismus nur durch eine solche Philosophie überwunden werden kann, welche das Berechtigte desselben in sich aufgehoben trägt, und die auf empiristischem Standpunkte in unvermittelter Weise hingenommene und anerkannte Realität des sinnlich Erscheinenden in speculativer Weise deducirt und geistig wieder setzt. Dazu reichten die von Rosmini und Gioberti aufgebotenen Erkenntnißmittel nicht aus. Es soll nicht verkannt werden, daß Gioberti der eigentlichen Aufgabe des speculativen Denkens näher rückte als Rosmini, und sein Dringen auf eine concrete Erfassung der Dinge kann man als richtige Erkenntniß eines aller vorausgegangenen Philosophie anhaftenden Mangels ansehen. Es war ihm aber zufolge seiner Abhängigkeit von Leibniz nicht gelungen, sich zum Gedanken der wahrhaften geschöpflichen Concretion zu erheben, und er war darauf angewiesen, die Mängel seiner unzureichenden Erfassung des Wesens der geschöpflichen Concretheit durch das Malebranche'sche Philosophem vom menschlichen Schauen der Dinge in Gott zu decken. Die Folge davon war, daß er das Wesen der Dinge in Gott hineinverlegte und da Gott unermeßlich mehr als der Complex der endlichen Realitäten ist, Gott selber als etwas in seinem Wesen uns Unerkennbares hinstellen mußte. Er wußte den von ihm perhorrescirten pseudophilosophischen Natura-

[1] Vgl. Bd. I, SS. 363 ff.

[2] Error. filos. di A. Rosmini II, Lett. 10.

[3] Ges. mod. II, p. 585.

lismus nur dadurch zu überwinden, daß er von vorneherein alle Philosophie auf ein supranaturales Princip stellte, unter welchem er den in seinen mysteriösen Tiefen unerforschlichen Realgrund der Dinge verstand; auf diesem Wege konnte es selbstverständlich zu keiner plastischen Ausgestaltung des philosophischen Weltbildes kommen, die Weltdinge mußten ihm mehr oder weniger in den göttlichen Wesensgrund versenkt bleiben. Deßungeachtet darf nicht verkannt werden, daß seine von einem hierosophischen Geiste durchdrungene Denkanschauung wirklich in die Tiefen der Dinge drang und das die menschlichen Dinge durchwaltende göttliche Wirken von Gioberti in einem ausdrucksvollen Denkbilde wiedergegeben wurde, welches als philosophische Conception immerfort eine beachtenswerthe Erscheinung in der Geschichte des philosophischen Denkens bleiben wird.

Siebenter Abschnitt.

Der Supranaturalismus Gioberti's, Vergleichung desselben mit jenem Rosmini's. Der christliche Supranaturalismus als Hort des civilisatorischen Fortschrittes, falscher Mysticismus und sensistischer Rationalismus als Feinde und Hindernisse desselben.

Gioberti hat der Entwickelung der Idee des Übernatürlichen ein besonderes Werk gewidmet,[1] welches unter seinen philosophischen Werken das der Zeit nach älteste ist. Gioberti geht in demselben von der denknothwendigen Dualität alles realen Denkinhaltes aus, welche das Correlat des aus zwei Terminis sich zusammensetzenden Urtheiles ist. Die primäre Dualität des realen Denkinhaltes bietet sich unmittelbar im Gottesbegriffe selber dar, welcher die Wechselbeziehung zwischen Gott und der Welt, dem Seienden und dem Existenten, der Idee und dem Realen in sich schließt. Die Welt ist auf Gott als ihren schöpferischen Existenzgrund und als ihre absolute Finalursache bezogen; und diese doppelte, über das natürliche Sein der Creatur hinausgreifende

[1] Teorica del Sovrannaturale ecc. Siehe oben S. 15, Anm. 3. — Über Rosmini's Beurtheilung dieses Buches vgl. Bd. I, S. 156 f.

Beziehung auf Gott involvirt den Begriff des Übernatürlichen. Mit Beziehung auf Gott als schöpferische Weltursache läßt sich das Übernatürliche definiren als die in Kraft der vollkommensten und freiesten Potenz bewirkte Determination einer aus unbegränzt vielen möglichen Formen ausgewählten contingenten Form.[1] Die schöpferische Causalität Gottes zielt zuhöchst auf die Hervorbringung von Intelligenzen ab, daher man das Universum als ein System von Intelligenzen auffassen kann. Die von uns Menschen bewohnte Welt hat den Menschen zu ihrem Haupte und Ziele, der deßhalb auch zur höchsten Perfection unter den Erdwesen berufen und das perfectibelste aller Erdwesen ist. Die geistige und moralische Perfection des Menschen wirkt sich in der gesittigten Societät aus und hat dasjenige, was man Civilisation, d. i. menschlich edle Bildung (civiltà) nennt, zu ihrem Ziele. Man kann die bereits erworbene Bildung oder Civilität definiren als die freie Bethätigung der vom Menschen als Mitgliede der gesittigten Societät erworbenen Erkenntniß. Erkennen und Wollen stehen in einem unlöslichen Verhältniß zu einander, so daß Intelligenz und Wille nicht so sehr zwei zwei von einander verschiedene Vermögen, denn vielmehr als zwei Bethätigungsweisen einer und derselben Kraft anzusehen sind. Objecte der Erkenntniß sind Facta und Ideen; die Erkenntniß der Facta, deren Zahl unerschöpflich ist, ist einer steten Mehrung fähig, der Besitz der Ideen ist so alt als der Mensch selber, und das in Bezug auf dieselben mögliche Fortschreiten kann nur in einer stets distincteren und helleren Erkenntniß der Ideen bestehen. Die Civilität hat beide Arten von Erkenntniß zu fördern, jedoch so, daß die Erkenntniß der Facta jener der Ideen subordinirt und durch dieselbe bestimmt wird. Die Offenbarerin der Ideen ist die Vernunft (ragione); somit ist die Vernunft auch das regulative Princip der Civilität. Aus der Einen primären Idee der Vernunft entwickeln sich in Ermittelung ihrer Beziehungen zur unermeßlichen Reihe der Sensibilien viele secundäre Ideen, deren Complex die Metaphysik constituirt und unter welchen die Idee des moralischen Gesetzes die vornehmste ist. Sie ergibt sich aus der Synthese der Idee des Seins mit dem Bewußtsein um unsere eigene contingente Activität, und involvirt die Verpflichtung einer Conformation unseres Wollens mit dem göttlichen Wollen. Der Proceß

[1] Teorica § 17. — Eine andere Definition lautet: Il sovrannaturale è la signoria dell' Idea sul concetto e sul senso, e dell' Ente sulle esistenze spirituali e materiali. Introduz. I, c. 6.

der Conformation fällt in die Zeit, die vollkommene Actualität derselben ist überzeitlich, fällt somit der Ewigkeit anheim. Daraus folgt die Seelenunsterblichkeit als denknothwendige Wahrheit; zugleich erhellt auch die alle anderen Perfectionen überragende Bedeutung der moralischen Perfection als des höchsten Abschlusses der menschlichen Gesammtentwickelung. Die im irdischen Zeitleben erreichbare moralische Vollkommenheit entspricht indeß nicht unserer Idee vom Vollkommensein und reicht auch nicht aus, uns glückselig zu machen. Somit fällt das glückselige Sein, das Endziel aller Perfectibilität und Civilität, der Ewigkeit anheim. Reicht die vollkommene Actualität unserer Perfection und die mit ihr verbundene Glückseligkeit über die factisch gegebene Natur des Menschen hinaus, so folgt, daß das Ziel des Menschen wie jenes des Universums übernatürlich sei. Die Übernatürlichkeit des Zieles der menschlichen Perfectibilität und Civilität involvirt aber auch einen übernatürlichen Anfang der menschlichen Entwickelung und Civilität, und dieser kann nur in dem, dem ersten Menschen zu Theil gewordenen Geschenke der Sprache bestehen. Mit der gottverliehenen Sprache waren die Bezeichnungen jener Intelligibilien gegeben, deren Complex den Inhalt der Metaphysik, Moral und Religion constituirt. So war also die mit der Sprachverleihung verbundene Uroffenbarung eine Mittheilung jener Ideen, welche der gesammten menschlichen Culturentwickelung zu Grunde liegen. Sie würde aber den Bedürfnissen des Zeitmenschen nicht ausreichend entsprochen haben, wenn sie außer den rationalen Wahrheiten nicht auch supraintelligible Elemente als Complement enthalten hätte, weil ohne dieses Complement das ausreichende Verständniß der moralischen Ordnung gefehlt haben würde. Jene supraintelligiblen Elemente sind die mit dem Wesen aller wahren und ächten Religion gegebenen Mysterien, welche den gemeinsamen Inhalt der menschlichen Urreligion und des Christenthums bilden, so daß also die mit der entwickelteren christlichen Wahrheit im Wesen identische Urreligion einen wesentlich supranaturalen Inhalt hatte, welcher der moralischen Aufgabe des Zeitmenschen angepaßt und geeignet war, ihm zur Orientirung in dem gesollten Streben nach den Zielen seiner ewigen Vollendung zu dienen.

Der supranaturale Lehrinhalt der Offenbarung ist wesentlich supraintelligibel und kann daher nicht mittelst des Intellectes verfaßt werden. Es muß demzufolge im Menschen außer dem Intellecte noch ein anderes geistiges Vermögen vorhanden sein, welches zum Intellecte ebenso im

Verhältniß der Überordnung steht, wie der Intellect gegenüber dem Vermögen sinnlicher Apprehensionen; wie der Intellect suprasensibel ist, so muß jene höhere Vermöglichkeit eine supraintelligible sein. Sie ist eine natürliche Fähigkeit ihrer Wurzel nach, übernatürlich mit Bezug auf ihr Object. Das eigentliche Object dieser Vermöglichkeit ist Gott als Essenz der Essenzen, welche im Unterschiede von den Intelligibilien incomprehensibel, aber doch in ihren geheimnißvollen Wirkungen apprehensibel ist. Diese Apprehensionen haben statt in den inneren Acten des christlichen Glaubens und Liebens, in welchen das absolute Object unseres Erkennens und Begehrens ergriffen, und auf freilich höchst unvollkommene Weise die zukünftige Anschauung Gottes und innigste Einigung unseres Wesens mit ihm anticipirt wird.

Der Inhalt des supraintelligiblen Erkennens ist das Mysteriöse. Mysteriös ist für unseren Intellect gemeinhin die Essenz. Nun gibt es außer der absoluten Essenz auch Essenzen der geschöpflichen Dinge; daher die Unterscheidung zwischen übernatürlichen und natürlichen Mysterien. Die natürlichen Mysterien betreffen die gottgeschaffenen Essenzen der Dinge, die übernatürlichen Mysterien alles über die natürliche Ordnung der Dinge Hinausreichende, somit vor Allem die göttliche Essenz selber und alles durch dieselbe auf Grund der schon bestehenden natürlichen Ordnung Causirte, was der zweiten Schöpfung angehört. Das Vorhandensein der natürlichen Mysterien ist auf eigenartige Weise mit der Nothwendigkeit einer Offenbarung übernatürlicher mysteriöser Wahrheiten verknüpft. Obschon nämlich die Moral auf dem Grunde der gottgeschaffenen natürlichen Ordnung steht und ein derselben gemäßes Handeln involvirt, so läßt sich doch in Folge des Vorhandenseins natürlicher Mysterien die sittliche Ordnung ohne die Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten nicht so vollkommen erkennen, als es zu einem der Idee der sittlichen Ordnung entsprechenden Handeln nothwendig ist. Die drei Hauptpunkte der moralischen Ordnung sind Gesetz, Strafe, Sühnung. Das Gesetz umfaßt die Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen die Mitmenschen. Die Pflichten gegen Gott zerfallen in innere und äußere; die innere Pflicht ist die Liebe zu Gott über Alles, die äußeren Pflichten beziehen sich auf die Acte der Gottesverehrung. Eine vollkommene Erfüllung der Religionspflichten ist nicht denkbar ohne Beseelung des menschlichen Innenlebens durch den göttlichen Geist der Gnade und Erleuchtung, ohne eine ausreichende Information des religiös gestimmten Menschen durch die in der Offenbarung gegebenen

Aufschlüsse, ohne eine durch Gott selber gestiftete Ordnung und Organisation des menschlichen Religionslebens. Ebenso gibt es gewisse Pflichten gegen den Mitmenschen, welche ohne christliche Offenbarung sicher nicht zur allgemeinen Anerkennung gelangt wären, und zufolge der Opfer schwerer Selbstverläugnung, welche sie dem menschlichen Selbstwillen auferlegen, ohne die Heilsgnaden des Christenthums kaum erfüllbar sein möchten. Wenn das moralische Gesetz in Beziehung auf eine vollständige und allumfassende Erkenntniß und Erfüllung seiner Forderungen wenigstens indirect die Nothwendigkeit eines supranaturalen Principes erweist, so ergibt sich eine solche direct in Ansehung der Unmöglichkeit, das Strafmaß der moralischen Verschuldigungen durch die natürliche Vernunfteinsicht zu bestimmen. Da uns die Essenz der Dinge verhüllt ist, so können wir die moralische Schuldhaftigkeit menschlicher Handlungen nur relativ bestimmen; wir können den in ihnen bethätigten Grad der Freiwilligkeit und Selbstmächtigkeit nicht exact angeben, haben nur eine generelle Anschauung von der geistigen Deformität der Sünde, ermangeln des genauen Einblickes in die durch die einzelnen bösen Handlungen causirte Störung und Alteration der moralischen Ordnung. Das Verhältniß solcher Handlungen zu der gottgesetzten ewigen Ordnung der Dinge kann sich unserer geistigen Anschauung erst nach Ablauf der irdischen Zeiten enthüllen; wenn wir nun dennoch eine für unser sittliches Bedürfniß ausreichende Orientirung haben sollen, so kann uns diese nur durch Offenbarung zu Theil werden. Bloße Vernunftideen über die Verwerflichkeit und Strafwürdigkeit des moralisch Bösen reichen nicht aus, die ungestümen, leidenschaftlichen Antriebe, Regungen und Begehrungen niederzuhalten; das moralische Gesetz bedarf einer nachdrucksvollen Sanction, welche selbst verhärtete Gemüther zu erschüttern geeignet ist; und dieß sind die durch die Offenbarung angedrohten furchtbaren Strafgeschicke, welche sich dereinst in den ewigen Peinen der Verworfenen enthüllen werden. Über die Art und Weise einer zweckentsprechenden Wiedergutmachung befindet sich ein lediglich auf sich selber angewiesenes Vernunftdenken im Zustande völliger Rathlosigkeit; die moralische Besserung eines sittlich Verirrten kann nicht als Sühnung des vorausgegangenen unsittlichen Handelns gelten, weil sie dasselbe nicht ungeschehen machen kann, und das Gute auch ohne vorausgegangene böse Handlungen Pflicht und Schuldigkeit ist. Der Gebesserte müßte demnach ohne den durch ein unmittelbares göttliches Wort ihm zugesicherten Trost der Vergebung

auf ewig den nagenden Wurm des Schuldgewissens in sich tragen. Die Umwandlung eines Sünders in einen vor Gottes Augen Gerechten ist, wie Manzoni ebenso schön als treffend in seiner Morale cattolica sagt, ein Wunder des Christenthums. Dieses Wunder gründet aber in Sachverhalten, welche uns durch den supraintelligiblen Lehrinhalt des Christenthums aufgeschlossen werden; der menschgewordene Gottessohn, welcher durch sein heiliges Sühnleiden für alle menschliche Schuld der ewigen Gerechtigkeit vollgiltige Genugthuung leistete, und das durch Glaube und Liebe vermittelte Theilhaben an dem Verdienste des alle Sünde und Schuld überwiegenden heiligen Leidens Christi ist der Kerninhalt der mysteriösen Offenbarungswahrheit, in deren Lichte mit der göttlichen Erhabenheit und dem furchtbaren Ernste der sittlichen Wahrheit zugleich auch die im ewigen Rathschlusse Gottes vorgesehenen Mittel der Rettung, Heiligung und Vollendung der von Gott abgeirrten Menschheit offenbar werden.

Ist die moralische Ordnung ohne die dem supranaturalen Glaubensbewußtsein angehörigen mysteriösen Wahrheiten nicht verständlich, so müssen diese bereits in die älteste Religionsoffenbarung aufgenommen gewesen sein; und in der That finden sich in den ältesten Religionstraditionen der Heidenvölker Nachklänge der einem primitiven Religionsglauben angehörigen Lehren über die göttliche Dreieinheit, Erbsünde, Erlösung, Existenz englischer Wesen und andere nicht durch bloße Vernunft erweisbare Religionsdogmen, deren vollständiger und vollentwickelter Inbegriff das christliche Religionsbewußtsein constituirt. In erkenntnißtheoretischer Beziehung erscheinen die einzelnen dogmatisch formulirten Mysterien des übernatürlichen Glaubensbewußtseins als die uns bekannten Folgerungen aus unbekannten Prämissen, und treten in dieser Hinsicht in ein analogisches Verhältniß zu den Axiomen der rationalen Wissenschaften. Wie wir sie nicht aus höheren Wahrheiten abzuleiten vermögen, so vermögen wir auch ihre innere Verbindung untereinander nicht geistig zu erfassen, da uns die Kenntniß der verbindenden Mittelglieder fehlt; es steht uns zwar fest, daß sie ein harmonisch geordnetes System von Wahrheiten bilden müssen, wir haben indeß keinen Einblick in diese Harmonie. Haben die dogmatischen Sätze des geoffenbarten Glaubens in logischer und ontologischer Beziehung die Bedeutung von Axiomen, so erscheinen sie in psychologischer und chronologischer Hinsicht als Theoreme, sofern sie als nicht durch sich selbst evidente Sätze bewiesen werden müssen, aber nicht durch

innere Gründe, sondern durch äußere von offenbarungsgeschichtlichen Thatsachen hergenommene Beweise erhärtet werden.

Wir entnehmen aus dem Gesagten, daß Gioberti zum strengsten theologischen Positivismus sich bekennt, der jede speculative Ergründung der Dogmen ausschließt. Ist unserem geistigen Blicke das Wesen der Dinge verhüllt, so kann es überhaupt keine speculative Erkenntniß geben; die Aufgabe des philosophischen Nachdenkens kann nur sein, einen zureichenden Erklärungsgrund für das Vorhandensein des Inintelligiblen in den natürlichen und übernatürlichen Dingen zu ermitteln, und dieser ist ihm in dem mit der denknothwendigen Idee des Seienden unlöslich verknüpften Gedanken des göttlichen Machtwirkens gegeben. Das göttliche Thun und Wirken ist aber Gegenstand der inneren und äußeren, natürlichen und geschichtlichen Erfahrung; somit kann die Aufgabe der philosophischen Forschung nur darin bestehen, diese vierfache Art der Erfahrung zur Idee des Seienden in Beziehung zu setzen und aus derselben zu verstehen. Philosophischen Gehalt gewinnt die menschliche Erfahrung dadurch, daß sie in unserem Denken von der Idee des Seienden durchgeistet wird; da nun das Seiende, welches von Gioberti der Idee selber gleichgesetzt wird, außer und über dem menschlichen Geiste west, so versteht der Mensch die Dinge nicht aus sich, sondern einzig aus Gott, und zwar insoweit, als sich Gott dem menschlichen Geiste vernehmbar macht. Gioberti leitet die Erkenntniß der Axiome der natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten ausdrücklich aus dem Vernehmen des Sprechens des göttlichen Logos ab, nur mit dem Unterschiede, daß derselbe in unserem Vernehmen der Axiome der natürlichen Erkenntniß als Verbum interius sich bethätige, während er in der Offenbarung der mysteriösen übernatürlichen Dogmen als äußerlich vernehmbares Gotteswort zu uns Menschen spreche.[1]

Diese Anschauungsweise Gioberti's fordert unwillkürlich zu einem Vergleiche mit den hieher bezüglichen Anschauungen Rosmini's heraus, welcher, soweit es sich um eine vollwuchtige Betonung des supranaturalen Elementes handelte, einem Gioberti sicherlich nicht nachstand, aber das rationale Element in der Erkenntniß des Übernatürlichen nicht in jener Weise wie Gioberti preisgeben wollte. Er konnte dieß nicht wollen, da ihm das vom menschlichen Intellecte angeschaute Essere ideale nach seiner objectiven Seite die absolute Vernunft ist, in deren Lichte

---

[1] Teorica, not. 39.

der Mensch denkt und die Dinge geistig erfaßt. Da nun auch die geoffenbarten Wahrheiten in diesem Lichte erkannt werden, so muß auch ihre Erkenntniß einen rationalen Charakter an sich tragen, weil ohne denselben überhaupt von einem Erkennen keine Rede sein könnte. Gioberti's Annahme eines Vermögens supraintelligibler Apprehensionen wird von Rosmini schlechthin verworfen. Sofern Gioberti das Supraintelligible selbst in die natürliche Ordnung der Dinge hineinträgt, scheint er nach Rosmini's Dafürhalten den essentiellen Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung zu verkennen, und demzufolge auch der in der Natur der Sache begründeten Unterscheidung zwischen natürlicher und geoffenbarter Theologie nicht gerecht werden zu wollen. In der That gibt es für Gioberti keine natürliche, sondern nur eine geoffenbarte Theologie, die entweder in reiner ungetrübter Gestalt existirt, wie in der Religion des Anfanges, in der alttestamentlichen mosaischen Religion und in der katholischen Religiösität, oder in entstellten und entarteten Formen, wie die von der reinen Überlieferung abgeirrten Religionen des vorchristlichen Heidenthums und die durch häretische Irrungen entstellten christlichen Religionsbekenntnisse. Allerdings will auch Rosmini der natürlichen Theologie keinen von der Offenbarung unabhängigen Bestand zuerkennen, läßt sie vielmehr auf Grund der in die Urzeit des menschlichen Geschlechtes zurückreichenden und aus einer ursprünglichen göttlichen Offenbarung entspringenden Religionsüberlieferung entstehen, und sieht in ihr nur einen ersten, höchst unvollkommenen Ansatz der im Lichte der geoffenbarten Wahrheit sich vollendenden Erkenntniß. Er gesteht ferner zu, daß die ihr angehörigen Erkenntnisse nicht gleich den auf Perception beruhenden Erkenntnissen positive Erkenntnisse seien;[1] das göttliche Wesen ist nicht gleich den äußeren Sinnendingen und unserer Seele ein Gegenstand unmittelbarer Erfahrung, sondern wird von uns nur als denknothwendige reale Ursache des Weltdaseins erfaßt. Rosmini läßt die Idee der absoluten Weltursache durch das sogenannte integrative Denkverfahren erreicht werden,[2] welches bei Rosmini überhaupt die Mängel der menschlichen Erkenntniß zu decken, und das von Gioberti angenommene Inintelligible zu beseitigen die Bestimmung hat. Nur schließen allerdings sowol das von Gioberti angenommene Inintelligible, als auch das von Rosmini als nöthig erkannte Integrations-

[1] Vgl. Rosmini's Antropologia rivelata I, pp. 32 sgg.

[2] Vgl. Bd. I, S. 350.

verfahren das Bekenntniß an sich, daß es keine unmittelbaren ideellen Wesensapprehensionen gebe; sowol Rosmini als auch Gioberti beschränken das intellective Erkennen auf das Denknothwendige, was bei Rosmini zufolge seines Fußens auf einer apriorischen alles Seiende umschließenden Vernunftidee consequenter Weise auf einen absoluten Vernunftrationalismus hinführen müßte, während Gioberti das von ihm postulirte Erkennen des Seienden in seiner concreten Realität wegen Nichterfassung jener geistigen Thätigkeit, in welcher das centrale Wesen der Dinge und deren ideelle Verknüpfung apprehendirt wird, als unerreichbar erklären, und den menschlichen Intellect ausschließlich an die Selbstbekundungen Gottes im objectiven Weltdasein verweisen muß. Nicht, als ob es bei Gioberti an speculativen Denkapprehensionen fehlte; seine Denkrichtung ist vielmehr eine durchaus speculative, und seine Idee des Supraintelligiblen lediglich ein Bekenntniß der Nichtvollziehbarkeit der dem menschlichen Geiste als absolutes Ideal vorschwebenden Erkenntniß der Dinge aus ihren gottgedachten Ideen. Das dreieine göttliche Sein ist ihm nicht etwa eine dem ideellen Verständniß schlechthin entrückte positive Glaubenssatzung, sondern der dogmatisch formulirte Ausdruck der absoluten Concretheit des göttlichen Seins, und als der Urtypus aller Concretheit das tiefsinnigste aller dem menschlichen Verstande aufgegebenen Räthsel,[1] dessen exacte Fassung die dogmatische Formel ist. Diese ist ihm die supraintelligible Quelle seiner speculativen ontologischen Grundformel, sofern der durch das Trinitätsdogma ausgedrückte real productive Lebensvorgang in Gott das Prototyp des creativen Wirkens Gottes ist. Somit wird ein supraintelligibler Vorgang zum letzten Erklärungsgrunde der ontologischen Grundwahrheit, auf welcher Gioberti's philosophisches Gesammtsystem ruht, womit nichts Anderes gesagt ist, als daß alle speculative Erkenntniß das Unbegreifliche zu seiner Unterlage hat, und demzufolge auch nie zum wahrhaften Begreifen gelangen kann. Gioberti hat eben die Idee des Absoluten nicht erfaßt, wie er gemeinhin auf die Erfassung von Wesensgedanken verzichtet. Daraus erklärt sich die charakteristische Eigenthümlichkeit seiner Speculation, welcher zufolge sich ihm alle seine speculativen Apprehensionen in Urtheilen formuliren; sie deutet an, daß in seiner Speculation die Simplex apprehensio rei fehlt, und daß er die Idee eines bestimmten Dinges nur in Verbindung mit einem bestimmten Nebenbegriffe zu erfassen weiß, welcher

---

[1] Vgl. Gioberti's Filosofia della revelazione, p. 295 sg.

ihm die dialektische und discursive Entwickelung der Idee ermöglichen muß. So weiß er den Gedanken des göttlichen Seins nur in Verbindung mit dem Gedanken der creativen göttlichen Thätigkeit zu entwickeln, wobei dasjenige, was Gott an sich und abgesehen von seinem creativen Thun ist, unbestimmt bleiben muß, und somit die Idee des absoluten Seins als solchen in den dunklen Grund einer unerforschlichen Verborgenheit zurücktritt. Demzufolge muß auch über Allem, was aus den unergründlichen Tiefen der göttlichen Causalität herausgesetzt wird, der Schleier eines undurchdringlichen Geheimnisses liegen, was an sich gewiß ein sehr wahrer und tiefsinniger Gedanke ist, aber nicht so weit ausgedehnt werden darf, daß damit dem menschlichen Geiste die Erhebung in die ewig lichten Höhen der idealen Apprehension verwehrt und der Einblick in die überzeitliche Verknüpfung der in der natürlichen und geschichtlichen Erfahrung gegebenen Dinge schlechthin verschlossen wäre. Dieß ist im Grunde auch Gioberti's Meinung nicht;[1] er weiß jedem der geoffenbarten Dogmen eine speculative Seite abzugewinnen, muß also auch einen in der speculativen Erfaßbarkeit der Dogmen begründeten inneren Zusammenhang derselben zugeben, welcher sich unmöglich dem denkenden Geiste entziehen kann. Aus der harmonischen Einheit der Dogmen muß eine einigende Grundidee resultiren, die zuhöchst wol keine andere, als jene des göttlichen Wesens in dessen Bethätigung nach Außen sein kann; da aber Gott sich nur als dasjenige offenbaren kann, was er an sich ist, so muß seine Bethätigung nach Außen als Reflex seines inneren Wesens genommen werden, in der Erkenntniß dessen, was Gott uns geworden ist, muß auch eine Erkenntniß dessen, was er an sich ist, enthalten sein. Dem steht nicht entgegen, daß das im göttlichen Wirken nach Außen Gesetzte ein Werk der souverainen, absolut freien göttlichen Wahl ist; Gott offenbart sich hierin als die absolute Persönlichkeit, deren Idee die höchste aller dem menschlichen

---

[1] I sovrintelligibili rivelati, presi isolatamente, e, per così dire, alla spezzata, si affacciano allo spirito come un non so che di arbitrario, di frivolo, di capriccioso. E così dee parere, perche altrimenti non sarebbero sovrintelligibili. Ma se si considerano nel loro complesso, e nelle loro attinenze reciproche, così fra loro, come cogl' intelligibili, l' aspetto si muta, e si ravvisa fra questi varii elementi un' armonia tale, che, togliendosi, o dimezzandosi, o alterandosi il sovrintelligibile, ne scapitano più o manco le verità razionali. Il sovrintelligibile rivelato fa parte dell' Idea perfetta: senza di esso la cognizione ideale è tronca, dimezzata, caligante, e scema del suo proprio e nativo splendore. Introduz. I, c. 8.

Geiste erfaßbaren Ideen ist, und den von Gioberti gesuchten Begriff der absoluten Concretheit in prägnantester Fassung suggerirt, überdieß aber auch den absoluten Stützpunkt einer in der Idee des Absoluten sich vermittelnden Wahrheitserkenntniß darbietet. Welche Lichter von hier aus auf die kirchliche Dreieinigkeitslehre, auf das Dogma vom Gottmenschen Christus, auf die christliche Lehre vom Menschen in dessen dreifachen zeitlichen Stande u. s. w. fallen, ist an dieser Stelle nicht näher zu erörtern; es genüge constatirt zu haben, daß das Gioberti'sche Gebiet des Supraintelligiblen mit dem specifischen Erkenntnißgebiete einer auf concrete Idealapprehensionen gestützten speculativen Theologie coincidirt. Daher kann auch die speculative Erkenntniß der kirchlichen Dogmen nicht mit Gioberti[1] auf eine bloß analogische Erläuterung derselben restringirt werden; in den harmonischen Verhältnissen, welche das speculativ durchdrungene Dogma aufweist, sind Ideen ausgedrückt, welche nicht bloße Gleichnisse des Wahren, sondern wirkliche Wahrheiten sind, wie wenig auch der zeitliche Menschenverstand die göttlichen Tiefen derselben zu ergründen vermögend sein mag. Gioberti's Behauptung, daß das Symbolische in den Dogmen bloß ihre rationale Fassung, nicht aber ihren supranaturalen Inhalt betreffe, ist nur eine einseitige Antithese zur entgegengesetzten Behauptung der von ihm bekämpften rationalistischen Theologen, welchen der supranaturale Lehrgehalt des Dogma als Symbol einer rationalen Wahrheit gilt. Das Stehenbleiben bei der bloßen Antithese gegen die rationalisirende Umdeutung der Dogmen heißt auf geistige Überwindung des Rationalismus verzichten. Dieser wird nur dadurch überwunden, daß der gesammte Lehr- und Geschichtsinhalt der supranaturalen Weltanschauung als Offenbarung und Selbstenthüllung der Gedanken einer ewigen Weisheit, als Durchleuchten und Durchgreifen höchster Ideen und Gedankenmächte im menschlichen Zeitdasein aufgefaßt und verstanden wird. Damit ergibt sich dann auch die höchste und innerlichste Vermittelung des Gegensatzes von Idee und Factum, die von Gioberti wol angestrebt wird, aber zufolge seiner Nichterfassung des eigentlichen Wesens der Idee nicht vollkommen actuirt werden kann. Rosmini scheint von dieser Vermittelung völlig absehen zu wollen, wenn er zwischen negativ-idealen und contingenten Wahrheiten der geoffenbarten Theologie unterscheidet; Gioberti bleibt seinerseits dabei stehen, das Contingente, d. i. das Wunder als Zeichen

---

[1] Teorica §§ 92 sgg.

der Idee oder Wahrheit zu fassen,[1] wie er wol von seinem Standpunkte aus nicht anders kann, obschon er Beides: Dogma und Wunder, d. i. Verum und Factum, auf dem Offenbarungsgebiete in ein enges Verhältniß zu einander zu setzen bemüht ist.

Gioberti wählt für die dem Offenbarungsgebiete angehörigen Vera und Facta die Bezeichnungen „supraintelligibel" und „supranatural"; das Supranaturale bedeutet in der Ordnung der Facta, was das Supraintelligible in der Ordnung der Ideen zu bedeuten hat.[2] Supraintelligibles und Supranaturales sind unzertrennliche Correlate; das Supernaturale ist das im Bereiche der Existenzen actuirte Supraintelligible. Das Supranaturale fällt sonach unter das dritte Glied der ontologischen Grundformel, während das Supraintelligible unter das erste Glied derselben fällt. Das Supranaturale ist seinem Wesen nach das Wunderbare, welches dem im Supraintelligiblen sich darstellenden Mysteriösen entspricht und durch die recreative Thätigkeit Gottes actuirt wird, um auf Grund des durch die Creation gesetzten Kosmos einen neuen spirituellen Kosmos in's Dasein zu rufen. Gioberti beschränkt die Aufgabe der speculativen Forschung auf die Erweisung der Realität dieses spirituellen Kosmos unter Verzicht auf eine ideelle Durchdringung desselben. Die natürliche und übernatürliche Ordnung sind, obwol ihrem Begriffe nach von einander unterschieden, doch auf's Engste in einander verschlungen, wie sie auch ein gemeinsames Princip, die übernatürliche creative Thätigkeit haben. Das übernatürliche Princip involvirt ein übernatürliches Thätigkeitsziel, daher die übernatürliche Ordnung die denknothwendige Ergänzung der natürlichen Ordnung ist. Alle gesunde Philosophie hat die Anerkennung eines übernatürlichen Principes und Zieles des kosmischen Daseins zu seiner denknothwendigen Voraussetzung; die Nichtbeachtung derselben hat alle beklagenswerthen philosophischen Verirrungen der alten und neuen Zeit, den Emanatianismus, Polytheismus, Atheismus, sowie den theologischen Rationalismus und Unglauben unserer Tage zur Folge gehabt. Das Wunder hat für die Geschichte dieselbe Bedeutung, wie das Mysterium für die Doctrin; wie die des Mysteriums entbehrende Doctrin flach und hohl ist, so ist die Geschichte ohne Wunder unverständlich und bei einer derartig verflachten Geschichtsauffassung eine

---

[1] Teorica §§ 131 sgg.

[2] Introduz. I, c. 8.

Philosophie der Geschichte schlechthin unmöglich. Was man in Frankreich heutzutage Philosophie der Geschichte nennt, ist mehr oder weniger ein Gewebe aus leeren Allgemeinheiten, unzusammenhängenden Abstractionen, geistreichen Bizarrerien, unbegründeten Hypothesen; um eine wirkliche Philosophie der Geschichte zu gewinnen, haben die Italiener auf den seiner Zeit von ihnen vernachlässigten und von den Franzosen frivol mißdeuteten Vico zurückzugreifen, welcher in seiner Scienza nuova den schwerwiegenden Satz aufgestellt und begründet hat, daß die Anerkennung einer übernatürlichen Ordnung die unerläßliche Bedingung des Verständnisses der idealen Geschichte der Menschheit sei.

Der gottgewollte Zweck der Wunder war die Vorbereitung, Begründung und Ausbreitung des Christenthums,[1] welches die vollentwickelte supranaturale Ordnung des menschlichen Zeitlebens darstellt. Um diese Ordnung vollkommen zu verstehen, ist das Christenthum unter einem fünffachen Gesichtspunkte als Offenbarung, Erneuerung, Religion, Lebensordnung und civilisatorische Macht in's Auge zu fassen. Als geoffenbarte Wahrheit stellt die christliche Lehre die Wiedererneuerung und den vollentwickelten Inhalt der ursprünglichen Religionswahrheit des menschlichen Geschlechtes dar; sie umfaßt den Gesammtinhalt der supranaturalen Ordnung und klärt über deren Entwickelung bis zu ihrer absoluten jenseitigen Vollendung auf. Der wunderbare Zusammenklang der ersten Capitel des ältesten biblischen Buches mit dem erhabenen Lehrinhalte der Evangelien stellt den Concent der christlichen Wahrheit mit der ältesten religiösen Lehrüberlieferung in ein überraschendstes Licht; der in den neutestamentlichen Schriften entwickelte religiös-moralische Lehrgehalt bewahrheitet sich durch seinen unmittelbaren Eindruck auf Geist und Gemüth des Wahrheit suchenden und für Höchstes, Edelstes empfänglichen Menschen als eine Lehre göttlichen Ursprunges. Die absolute Vollständigkeit der Lehraufschlüsse der christlichen Wahrheit schließt die Möglichkeit einer noch weiter folgenden und künftigen Zeiten vorbehaltenen Wahrheitsoffenbarung höheren Grades aus. Als Menschheitserneuerung schließt das Christenthum die übernatürliche Thatsache der Menschwerdung und Erlösung in sich, welche aus ihrer Correlation mit dem Factum des Sündenfalles und seiner Folgen zu verstehen ist. Das harmonische Ineinandergreifen der auf Sündenfall und Erlösung bezüglichen Lehren und die der gesunden unbefangenen Auffassung des

[1] Teorica §§ 152 sgg.

menschlichen Wesens entsprechende Ausprägung derselben im katholisch-kirchlichen Bekenntniß darf gleichfalls als ein bedeutsames Argument für die Wahrheit der geoffenbarten Lehre genommen werden, welcher gegenüber die von deistischem Standpunkte erhobenen Einwendungen sich als Flachheiten erweisen. Als Religion ist das Christenthum das lebendige Band zwischen Gott und den Menschen, und erweist sich als solches in der Heilsgnade, in den Sacramenten und im Opfer. Die Gnade hat den inneren Lebensverkehr mit Gott zu vermitteln, dem Menschen die ausreichende Befähigung zur Erfüllung seiner moralischen Pflichten und die continuirliche Richtung auf sein übernatürliches Ziel zu ertheilen. Sie gibt die Anregung zu allem guten Wollen, ist die Seele der Tugenden der Demuth, des Vertrauens, des christlichen Gebetes. Ihr Zusammenbestehen mit der Willensfreiheit ist ein undurchdringliches Geheimniß, welches aber seinen Reflex in der eben so schwierig zu erklärenden Vereinbarkeit der Willensfreiheit mit den natürlichen psychologischen Antrieben des Handelns hat, daher die rationalistische Läugnung der Gnade auf Seichtigkeit des Denkens beruht. Die äußere, dem Wesen des Menschen wunderbar angepaßte Vermittelung des religiösen Lebens vollzieht sich in den Sacramenten und im Opfer, welches letztere aller Religion als solcher wesentlich ist, daher es kaum irgend eine Religion ohne Opfer geben dürfte. Das dem christlichen Culte wesentliche Opfer ist das Kreuzesopfer Christi, welches nach seiner religiösen und sittlichen Bedeutung jeden anderen Opferdienst überragt und in seiner Perpetuirung durch den liturgischen Opferdienst der Kirche die Quelle des tiefsten Andachtslebens, der perpetuirlichen religiös-sittlichen Neubelebung ist. Die Einwendungen gegen die Denkmöglichkeit des kirchlichen Transsubstantiationsdogmas entfallen schon aus dem Grunde, daß uns die Kenntniß der Essenzen der Dinge entzogen ist; die Zweifel an der Wahrheit des kirchlichen Dogma haben eben nur im Mangel jener Kenntniß ihren Grund. Als Lebensordnung ist das Christenthum eine durch ihre besonderen Gesetze geregelte und von einer göttlich eingesetzten Leitgewalt regierte Societät, die als Gemeinde der glaubenden und die ewige Vereinigung mit Gott suchenden Menschen von den kirchlichen Dienern des Heiles das unverfälschte Wort der christlichen Wahrheit vernehmen und in der lebendigen Gemeinschaft mit Gott erhalten werden soll. Diese doppelte Function des kirchlichen Ministeriums involvirt eine doppelte Machtausrüstung der Kirche, die als Bewahrerin des in ihr hinterlegten göttlichen Wahr-

heitswortes eine in Sachen des Glaubens irrthumslose Lehrauctorität darstellen und mit der Macht, über die in ihr hinterlegten Gnadenschätze zum Heile der Gläubigen zu verfügen, ausgerüstet sein muß. Eben so liegen Einheit, Allgemeinheit und perpetuirliche Dauer im Begriffe der auf dem Grunde der gottgeoffenbarten Wahrheit stehenden kirchlichen Gemeinschaft, wodurch auch die charakteristischen Unterschiede der kirchlichen Leit- und Regierungsgewalt von jedem anderen Regimente in Bezug auf Umfang, Dauer und Rechtsbeständigkeit, und nicht minder auch der Modus der Vererbung und Übertragung der kirchlichen Gewalten, sowie die persönlichen Verpflichtungen der Träger des kirchlichen Weihedienstes bedingt sind. Alle Einrichtungen der Kirche deuten auf einen überweltlichen Charakter der kirchlichen Societät hin, unter dessen Voraussetzung allein sie auch dazu befähiget ist, die höchste civilisatorische Macht des menschlichen Zeitlebens zu sein.

Gioberti faßt das Christenthum als Ursache und Vehikel der Civilisation. Beide, Christenthum und Civilisation, haben Princip und Ziel mit einander gemein; sie bilden aber ihrem Begriffe nach zwei von einander verschiedene Ordnungen, welche nur in ihrem historischen Anfange und in ihrer letzten Entwickelung ineinanderfallen; denn nur Anfang und Endabschluß beider sind rein übernatürlicher Art. Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß im Stande ihrer zeitlichen Geschiedenheit die Religion den Vorrang vor der Civilisation behauptet; daher die Anschauung Jener falsch ist, welche das Verhältniß beider zu einander umgekehrt auffassen und in der Religion bloß ein Vehikel und Product der Civilisation anerkennen wollen. Nicht minder verkehrt ist aber die Ansicht jener Mystiker und Theosophen, welche alle Weltbildung verachten, oder jener excessiven Supranaturalisten, für welche es keine natürliche und rationale Ordnung, sondern nur lauter Wunder und Übernatur gibt. Der Streit über den Vorrang der einen Ordnung vor der anderen hat sich auch auf das politische Gebiet verpflanzt und kam im Mittelalter als Streit zwischen Sacerdotium und Imperium zum Ausbruch; die brutale Unterordnung des Religiösen unter das Weltliche liegt in der natürlichen Consequenz zweier falscher politischer Extreme, des despotischen und demokratischen Regimentes. Daraus erhellt aber zugleich auch, daß die Kirche als Hort der bürgerlichen Freiheit und der bürgerlichen Ordnung selbst auch eine unabhängige und der bürgerlichen Societät übergeordnete Stellung behaupten müsse, ohne daß jedoch diese zur unbefugten Einmischung in rein Weltliches

mißbraucht werden dürfte. Theokratie ist nicht mit Klerokratie identisch; erstere ist etwas Berechtigtes und Nothwendiges, letztere erscheint in Zeiten, welche die mit unentwickelten bürgerlichen Lebenszuständen verbundene Rohheit der Geister und Sitten hinter sich haben, als anmaßliche Usurpation. Bonald, de Maistre und Lamennais machten sich eines Anachronismus schuldig, wenn sie die mittelalterliche Klerokratie in der modernen Gegenwart restituirt sehen wollten. Diese zeitwidrige Forderung läßt erkennen, daß die genannten, durch glänzende schriftstellerische Eigenschaften hervorragenden Männer über das Verhältniß zwischen geistlicher und weltlicher Bildung verschobene Begriffe hatten; wäre die geistliche Wissenschaft die einzige oder zur Alleinherrschaft berufene, so müßte die Weltbildung als eine alles Idealgehaltes baare, auf reiner Empirie beruhende Erkenntnißweise angesehen werden, Philosophie und Religion schlechthin identificirt werden, während doch der Vorzug der christlichen Religion darin besteht, eine von den Irrungen der vorchristlichen Zeit und Welt freie philosophische Erkenntniß der Weltdinge in's Dasein gerufen und das menschliche Denken mündig gemacht zu haben. Es ist etwas anderes, die berechtigte und nothwendige Unterordnung der Weltbildung unter die Religion zu vertreten, und wieder etwas anderes, das Recht der Weltbildung zur angeblichen Ehre der Religion einfach zu negiren. Die Behauptung, daß die moderne Bildung eine Tochter des Protestantismus sei, ist falsch und der Ehre der katholischen Kirche abträglich; sie darf daher am allerwenigsten von den Apologeten des Katholicismus vorgebracht werden. Diesen obliegt vielmehr, zu zeigen, daß der Katholicismus kein Hinderniß jener Fortschritte war, welche im neuzeitlichen Bildungsleben unläugbar errungen worden sind; man kann es getrost darauf ankommen lassen, zu untersuchen, wer zum wissenschaftlichen Fortschritte der Neuzeit mehr beigetragen habe, ob der protestantische Engländer Baco oder der katholische Italiener Galilei. Die religiöse und philosophische Erkenntniß hat durch den Protestantismus sicherlich nicht gewonnen, und auch die Förderung des politischen Fortschrittes kann der Protestantismus nicht als Prärogativ für sich in Anspruch nehmen, da die mittelalterliche Kirche es an Schützung verfassungsmäßiger Freiheiten nicht fehlen ließ und als Hort der Völker gegen Tyrannei und Unterdrückung sich erwies.

Das Christenthum erweist sich als Grundstütze des civilisatorischen Fortschrittes durch seine Lehre von der natürlichen Gleichheit aller

Menschen vor Gott, welche durch drei andere besondere Lehrpunkte bekräftiget wird, nämlich durch die Lehren von der natürlichen Familieneinheit des menschlichen Geschlechtes, vom gemeinsamen Theilhaben des gesammten Geschlechtes an den Segnungen der Erlösung, von der Gemeinsamkeit der letzten und höchsten Bestimmung. Die aus dem Sündenfalle erwachsene natürliche Ungleichheit der Menschen ist eine der Hauptursachen aller Gebrechen, Übel und Zerrüttungen der menschlichen Gesellschaft. Hochmuth und Trägheit waren Ursache, daß man sich bemühte, die Ungleichheit als etwas ganz Natürliches und Ordnungsgemäßes zu vertheidigen, und es ist in der That fraglich, ob die Philosophie ohne Offenbarung je dazu käme, die natürliche Gleichheit der Menschen zu erweisen. Da nun aber ohne Anerkennung derselben die Idee der Humanität ein leeres Wort bleibt, so ist das Christenthum eine unentbehrliche Unterlage aller dem Ideale menschenwürdiger Zustände zugewendeten Bestrebungen, woraus abermals erhellt, daß die unbedingten Lobredner mittelalterlicher Lebenszustände der Sache des Christenthums einen schlechten Dienst erweisen. Das Richtige ist vielmehr, daß die Sache der Religion selber aus der fortschreitenden Civilisation der menschlichen Gesellschaft Nutzen zieht. Ganz gewiß steht es um die Disciplin des Klerus und um die Sittlichkeit des Volkes besser in jenen Zeiten und Ländern, in welchen humanisirte Sitten herrschend sind, als in Zeiten der Rohheit und Barbarei und bei Völkern, deren Civilisation hinter jener anderer Völker zurücksteht. Die wissenschaftliche Vertretung des religiösen Gedankens reflectirt die Bildungszustände des Zeitalters, welchem sie angehört. Die kirchliche Wissenschaft stand niemals in einem höheren Flor, als im 4. und 5. Jahrhundert, wo die Vertreter des christlichen Gedankens zugleich im Besitze einer vielseitigsten Bildung und mit der altclassischen griechischen und lateinischen Literatur innigst vertraut waren;[1] die Meisterwerke der Polemik, christlichen Philosophie und geistlichen Eloquenz gehören dem Zeitalter an, welches für die Kirche mit dem durch Constantin ihr geschenkten Frieden anbrach. Die Scholastiker, welche nach Vorübergang der Barbarei der Völkerwanderungsepoche die theologischen Wissenschaften wiederherstellten, können sich des Charakters des Zeit-

[1] Vgl. die hier von Gioberti skizzirte Entwickelungsgeschichte der kirchlichen Literatur mit jener Rosmini's (Bd. I, S. 30 f.), die von einem anderen Gesichtspunkte aus entworfen ist und den Unterschied der Anschauungsweise Rosmini's von jener Gioberti's charakterisirt.

alters, welchem sie angehörten, nicht entäußern, und stehen entschieden hinter den christlichen Literatoren der patristischen Zeit zurück. An die Stelle der glücklichen Mischung zwischen synthetischem und analytischem Denkverfahren trat bei ihnen die ausschließlich synthetische Methode, pedantischer Mißbrauch der Formel, ideenlose Wortlogistik, Vermengung des rationalen und supranaturalen Wahren, die Sucht, auf jede Frage eine Antwort zu finden und Alles zu beweisen. Diese der Scholastik anhaftenden Mängel trugen nicht wenig zu ihrer Discreditirung und zum Verfalle der kirchlichen Wissenschaft bei. Das Wiederaufleben der altclassischen Literatur im 15. Jahrhundert, das Aufkommen der experimentirenden und inductiven Naturkunde, das Hervortreten neuer Denksysteme an der Stelle der Scholastik, die Nothwendigkeit, dem Protestantismus gegenüber auf ein genaueres Studium der patristischen Literatur einzugehen, führten eine neue Blüthezeit der theologischen Literatur herbei, welcher die italienischen Controversisten und französischen Theologen des 17. Jahrhunderts, so wie einige italienische Theologen des 18. Jahrhunderts angehören. Die Ausschreitungen der Philosophie, die Angriffe der Deisten auf die christliche Gläubigkeit riefen die christliche Apologetik in's Dasein, welche in England, Holland, Frankreich, Deutschland in Flor kam, entsprechend dem Bedürfniß dieser Länder, verderbliche Einflüsse abzuwehren, von welchen die südlichen Länder Europas dazumal größtentheils verschont blieben. In der Gegenwart blüht die christliche Apologetik in Frankreich, während der gelehrte Betrieb der theologischen Wissenschaft vornehmlich in Deutschland zu Hause ist. Beiderseits aber hat man den richtigen Weg zu einer wahrhaft fruchtbringenden Behandlung der Theologie noch nicht gefunden, weil man sich nicht auf den Boden des kirchlichen Alterthums stellt und die wissenschaftlichen Traditionen der vergangenen Jahrhunderte nicht nach Gebühr achtet. Es handelt sich sicherlich nicht um bloße Reproduction der Lehren der Vergangenheit; aber dem Grunde, auf dem dieselbe stand, darf die den Bedürfnissen der Gegenwart angepaßte Vertretung des christlichen Gedankens nicht entrückt werden. Durch das Neue, was die heutige Wissenschaft entdeckt, soll das Alte nicht alterirt werden, es soll vielmehr aus dem Alten heraus entwickelt werden.

Gioberti klagt darüber, daß die neuzeitlichen französischen Apologeten des Christenthums sich theils in gehaltloser Schönrednerei gefielen, theils die christliche Wahrheit durch Versetzung mit augenscheinlichen Irrthümern

entstellten, welche der gesunden Moral und Politik Eintrag thäten.[1] Ein specieller Anlaß bewog ihn zu einer umständlich motivirten Erklärung gegen Lamennais, welche nicht mehr dem gläubigen, sondern dem mit der Kirche zerfallenen und zu politischen Extravaganzen abgeirrten Lamennais galt. Dieser hatte seiner a. 1840 veröffentlichten Esquisse d'une philosophie, in welcher sein Bruch mit seinen früheren christlichen Ueberzeugungen offen vorlag,[2] rasch eine andere Schrift: Le pais et le gouvernement folgen lassen, welche eine gerichtliche Verurtheilung ihres Verfassers zur Folge hatte. Giuseppe Mazzini richtete an das Pariser Tagblatt Le National ein Schreiben, in welchem er im Namen aller liberalen Italiener den verurtheilten Verfasser zu seiner politisch-literarischen That beglückwünschte. Gioberti sah darin einen Schritt, durch welchen alle an der monarchischen Staatsordnung festhaltenden liberalen Italiener, und namentlich die als Exulanten im Auslande Verweilenden auf das Schlimmste compromittirt seien,[3] und entschloß sich daher zur Veröffentlichung einer umständlich motivirten Verwahrung gegen die Unterstellung einer geistigen Solidarität zwischen den italienischen Patrioten und den Anschauungen Lamennais'.[4] Er bekennt, daß er zu diesem unvermeidlichen Schritte sich schwer entschloß; nicht minder groß ist aber sein Bedauern über den Contrast zwischen dem einstmaligen und jetzigen Lamennais. Allerdings liebte Lamennais von jeher die Extreme; das Excentrische gehört zum Wesen dieses Mannes. Er begann als Ultraroyalist, um als radicaler Republikaner zu enden, gleichwie er als ein alle Rechte der individuellen Vernunft läugnender Anwalt des Christenthums begann, um in einen das positive Christenthum verneinenden Rationalismus umzuschlagen. Sein Hang zu Paradoxien läßt ihn einem J. J. Rousseau ähnlich erscheinen, mit dem er auch das Geschick theilt, vorübergehendes Aufsehen zu erregen und schwachen Menschen den Kopf zu verrücken, ohne eine tiefere fruchtbringende Nachwirkung zu hinterlassen. Sein Lehrsystem über die menschlich Gewißheit ist nach kurzem Lärm verschollen; und ebenso wird sein neuer Abriß der Philosophie bei der anzuhoffenden Wiedererneuerung ächter philosophischer Speculation im Vaterlande Pascal's und Malebranche's vergessen sein. Sein einziger Vorzug ist eine glänzende, bilderreiche

---

[1] Teorica, § 180.
[2] Vgl. Gioberti's briefliches Urtheil über dieses Buch: Ricordi II, p. 55.
[3] Vgl Gioberti's Brief an Massari: Ricordi II, p. 63.
[4] Lettres sur les doctrines de M. de Lamennais.

Diction, von welcher die Armuth an selbsteigenen Ideen verdeckt wird. In seiner katholischen Epoche copirte er Bossuet, Bonald und de Maistre; gegenwärtig plündert er die Werke Schelling's und Hegel's aus und reproducirt auf politischem Gebiete die Ideen des Contrat social. In seine neue Philosophie hat er allerdings noch Einiges aus seiner katholischen Epoche herübergenommen, seine Erörterungen über die Trinität sind augenscheinlich von Bossuet's Gedanken inspirirt; er gibt aber der Trinitätslehre in ihrer Anwendung auf die Kosmologie eine augenscheinlich pantheistische Deutung und verwandelt sie in ein rein philosophisches Theorem. Er gibt zwar vor, den Pantheismus zu verabscheuen; dieß hat er aber mit vielen anderen Anhängern pantheisirender Doctrinen gemein, die insgemein unausweichlich sind, sobald man sich gegen die Wahrheitsoffenbarung des Verbum exterius verschließt. Im Beginne seiner Esquisse hat es den Anschein, als ob er an Malebranche sich anschließen wollte; er geht von der Seinsidee aus, um aus derselben die Existenz Gottes zu erweisen. Er faßt aber das Sein nur in seiner abstracten Einfachheit, ohne die concrete Realität des Seienden als solchen zu erfassen, die zwar auch von Malebranche nicht erwiesen, aber doch stillschweigend vorausgesetzt wurde; diesen Mangel der Malebranche'schen Doctrin nicht bemerkend, war Lamennais unvermögend, dem ihn beherrschenden Gedankenzuge zur Annahme einer alleinzigen Substanz Widerstand zu leisten, und machte die von ihm in ihrer reinen Abstractheiit adoptirte Seinsidee zur Unterlage einer Gott und Welt vereinerleienden Lehre. Er spricht wol von einer Weltschöpfung; von einer substanziellen Creation kann aber bei ihm zufolge der Vereinerleiung des göttlichen und mundanen Seins keine Rede sein. Die Lehren von Sündenfall, Incarnation und Erlösung werden von Lamennais ausdrücklich verworfen, die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung und Gnadenhilfe wird von ihm in Abrede gestellt, und zwar durch Argumente, deren Seichtigkeit man bei einem Manne von der Begabung eines Lamennais auf's Äußerste bedauern muß. So ist ihm z. B. das kirchliche Dogma von der Erbsünde deßhalb unwahr, weil es sich mit der Idee des Fortschrittes nicht vereinbaren lasse. Wie tief muß der Mann geistig gesunken sein, welcher die kirchliche Verdammung der unbotmäßigen Auflehnung für eine kirchliche Proscription der politischen Freiheit erklärt! Er besteht auf der Idee einer allgemeinen Freiheit und Brüderlichkeit, ohne auch nur von ferne zu ahnen, daß diese Idee einzig auf Grund der von ihm verworfenen

Offenbarungslehre Wahrheit hat und erwiesen werden kann. Seine Anhänger feiern ihn als einen außerordentlichen Mann, als Apostel, Held, Martyrer. Das Richtige ist, daß bei ihm leidenschaftlicher Ungestüm den Mangel an wahrer geistiger Kraft ersetzen muß. Vor seinem Bruche mit Rom galt er in gewissen Kreisen als ein neuer Kirchenlehrer. Lamennais war schwach genug, an seine außerordentliche Mission zu glauben; seine seltsame Zumuthung an den Papst, in einer besonderen Bulle die allgemeinen Menschenrechte zu definiren und sanctioniren, zog jene Katastrophe nach sich, welche ihn mit Papstthum und Kirche zerfallen machte. Sein leidenschaftlicher Haß gegen das französische Königthum und dessen Minister machten ihn blind gegen alle Gefahren, welche im Schooße der wieder zu erneuernden französischen Republik schlummern; die aus der Geschichte der ersten französischen Revolution zu schöpfenden Belehrungen sind für ihn einfach nicht vorhanden. Er hat weit weniger Bedenken gegen die Projecte eines St. Simon und Fourier, als gegen die Person eines Guizot oder Thiers, bloß weil letztere der Sache des Königthums dienen. Daß die Sache der wahren Volksfreiheit nur durch das Mittel des souverainen Königthums aufrecht erhalten werden könne, ist ein ihm völlig fremder Gedanke. Gioberti bezeichnet Lamennais' politische Anschauungen als Ausflüsse einer heterodoxen Philosophie, die zum Heile der menschlichen Gesellschaft durch die vollkommene Wiederherstellung einer katholischen Gläubigkeit überwunden werden müsse.

Gioberti bezeichnet den Pantheismus als die erste und älteste Häresie, welche mit dem Abfalle von dem göttlichen Offenbarungsworte in frühesten Zeiten entstand, und aus welcher alle anderen Irrthümer bis zum gröbsten Fetischismus herab und bis zum raffinirtesten Rationalismus unserer Tage hervorgegangen sind. Er bedauert, daß auch ein Mann von so hoher Begabung und so edler Vornehmheit des Charakters, wie V. Cousin, wenigstens in seinen bis dahin erschienenen Schriften den Einflüssen pantheistischer Denkart, trotz aller hiezu aufgebotenen Denkanstrengungen, sich nicht zu entziehen vermocht habe. Gioberti widmet in einer Beigabe zu seiner Introduzione allo studio della filosofia den philosophischen Lehren Cousin's [1] eine ausführliche Besprechung; er vergißt nicht, im Eingange seiner Besprechung hervorzuheben, daß Cousin den Vorwurf des Pantheismus und einer dem

[1] Considerazioni sopra le dottrine religiose di Vittorio Cousin.

positiven Glauben feindseligen Gesinnung ausdrücklich ablehne, und zweifelt nicht, daß es Cousin ferne liege, durch falsche Versicherungen seine Leser täuschen zu wollen. Er versteht eben unter Pantheismus und unter religiöser Gläubigkeit etwas ganz Anderes, als man gemeinhin darunter versteht und nach dem richtigen Begriffe beider zu verstehen hat. Cousin's Definition des Pantheismus ist eigentlich jene des Naturalismus oder des Atheismus; daß er nicht Naturalist oder gar Atheist sei, bedarf keiner ausdrücklichen Versicherung. Pantheismus heißt jene Lehre, nach welcher es nur eine einzige Substanz gibt; und diese Lehre wird in der That von Cousin vorgetragen. Cousin entgegnet, daß er, wenn er von einer einzigen Substanz spreche, das Wort Substanz im Sinne der Platoniker verstehe; es läßt sich indeß unschwer aus verschiedenen Stellen seiner Schriften der Beweis erbringen, daß er eine Pluralität der Substanzen schlechthin negire. Seele und Welt sind ihm Modificationen der Einen und einzigen Substanz, wenn er auch diese seine Ansicht in andere und scheinbar etwas Anderes besagende Ausdrücke kleidet. Er nennt Welt und Seele Phänomene; seine Definition des Phänomenon läßt erkennen, daß er der Seele und Welt die Substanzialität nicht nur in dem Sinne, in welchem die Platoniker eine Substanzialität der Dinge außer Gott verwerfen, sondern gemeinhin abspreche. Es ist wahr, daß er sie Kräfte und Ursachen nenne; wenn aber diese Kräfte und Ursachen eben nur active Bekundungen der absoluten Substanz sind, so sind sie nur nominell außergöttliche Causalitäten. Er kann sich daher auch nicht auf seine Vertheidigung der menschlichen Willensfreiheit berufen; sie widerstreitet eben den Grundanschauungen seiner Philosophie. Wie sollte der menschliche Wille frei sein, wenn Gott selbst in seiner creativen Thätigkeit der Nothwendigkeit unterworfen ist! Cousin erwiedert, daß er von einer Nothwendigkeit des göttlichen Schaffens nur insoweit spreche, als er Gott die Freiheit reflectirten Handelns abspreche, nicht aber die Libertät der Spontaneität; nun geht aber aus seinen anderweitigen Äußerungen hervor, daß die spontane Libertät bloß den äußeren Zwang, nicht aber die innere Nothwendigkeit ausschließe, somit spricht Cousin sowol Gott als dem menschlichen Willen die Freiheit ab. Die Grundvoraussetzungen seines Denksystems lassen auch die von ihm behauptete Seelenunsterblichkeit nicht zu; die Perpetuität der denkenden Substanz reicht für sich allein ohne Perpetuität des Bewußtseins und der Empfindung nicht aus, die individuelle Fortdauer der Seele zu erhärten.

Im platonischen Phädon, in dessen Auslegung Cousin seine eigene Anschauung von der Sache andeutet, wird bloß der erste Punkt erhärtet und der zweite nicht philosophisch behandelt; Cousin hält dafür, daß eine streng philosophische Erweisung des zweiten Punktes nicht möglich sein dürfte, daher man ihn vom philosophischen Standpunkte aus als eine erhabene Wahrscheinlichkeit anzusehen habe.

Man könnte dafürhalten, daß die mystische Transscendenz, in welche Cousin die Überzeugung von der individuellen Seelenunsterblichkeit hinaufgerückt sein läßt, eine Art Anerkennung eines suprarationalen Glaubens und einer supranaturalen Ordnung in sich schließe. Dieß wäre jedoch eine irrige Vermuthung. Der Pantheismus involvirt denknothwendig einen theologischen Rationalismus; und in der That läßt auch Cousin keine anderen Offenbarungen als jene der dem menschlichen Geschlechte immanenten Vernunft, keine anderen Inspirationen, als jene der inneren Begeisterung zu. Die äußere geschichtliche Offenbarung wird von Cousin in Abrede gestellt; es gibt für ihn keine Wunder und keine Glaubensgeheimnisse, die kirchliche Glaubenslehre gilt ihm bloß als ein Complex symbolischer Formeln, deren Deutung er der Philosophie anheimgibt. Er wandelt hierin ganz in den Bahnen Hegel's, mit welchem er auch eine dereinstige völlige Umsetzung der Religion in Philosophie als höhere und übergeordnete Form des Denkens anhofft. Er überträgt demnach die Auctorität und Infallibilität der gottgestifteten Kirche auf die Philosophie; die nebenhergehenden Bekundungen achtungsvoller Rücksicht auf die geschichtlich imposante Erscheinung der katholischen Kirche sind natürlich mit großer Restriction zu verstehen, und schließen eine sehr relative Anerkennung derselben in sich. Sie werden mehr als aufgewogen durch die sympathische Anerkennung, welche er der geschichtlichen Bedeutung des Protestantismus zollt. Er bezeichnet Abälard und Descartes als die beiden bedeutendsten philosophischen Genies, welche Frankreich hervorgebracht; dem Gegner Abälard's, Bernhard von Clairvaux, attribuirt er nur eine rein geschichtliche Bedeutung, sofern durch ihn der kirchliche Protest gegen Abälard's Denkkühnheit sich verlautbarte, Descartes' berühmten Nachfolger Malebranche übergeht er schweigend.

Vor und neben Gioberti hatte bereits Rosmini Cousin's philosophische Anschauungen einer Beurtheilung unterzogen.[1] Obschon im

[1] Vgl. Bd. I, SS. 141 f.

Wesen der Sache mit Gioberti's Kritik übereinstimmend, sprach er sich doch nicht mit solcher Schärfe gegen Cousin aus, wie Gioberti, dem darum zu thun war, den von ihm perhorrescirten Psychologismus als die Grundwurzel der philosophischen Irrungen Cousin's aufzudecken. Zudem erblickte er in dem philosophischen Ansehen, welches Cousin nicht bloß in Frankreich, sondern auch in Italien behauptete, eine Gefahr für die Integrität des katholischen Bewußtseins in den gebildeten Kreisen Italiens. Wie seiner Zeit durch Condillac und die französischen Encyklopädisten der französische Sensismus und englische Deismus in Italien eingedrungen sei, so sei in diesem Jahrhundert eine Propaganda des deutschen Rationalismus in Italien zu besorgen, wofür bereits Frau v. Staël, B. Constant u. A. das Terrain geebnet hätten. Schon werde Cousin's Lehre durch angesehene Schüler in weitere Kreise getragen; Damiron und Jouffroy [1] bewegen sich ganz in dem Gedankengeleise ihres Meisters, nur daß sie den in den Schriften desselben einigermaßen verdeckten religiösen Rationalismus ganz offen und unverhüllt predigen. Eine entschiedene Christlichkeit wird von Gioberti auch bei Guizot vermißt; [2] und der Grund dessen sei der in Frankreich gegenwärtig so beliebte, auf den Psychologismus gestützte Eklekticismus.

Achter Abschnitt.

Der geschichtsphilosophische Positivismus Gioberti's. Die in demselben begründeten Erwartungen, Hoffnungen und Enttäuschungen Gioberti's.

Gioberti's philosophisches Gesammtsystem steht wesentlich auf geschichtsphilosophischem Grunde. Der Grundgedanke des Systems ist die mit Gott identische Idee, welche von jedem geschöpflichen Geiste unmittelbar percipirt, das gesammte menschliche Zeitdasein durchherrscht und nach sich bestimmt, und in Kraft dieser seiner Herrschaft dasselbe in Gott sich vollenden macht. Wie aber der Mensch einer zeitlichen Entwickelung unterworfen ist, so ist auch die vollendete Ausgeburt der

[1] Über Jouffroy vgl. auch Teorica, not. 51.

[2] Vgl. Introduz. I, c. 8, not. 7.

Idee im Menschheitsdasein von einem Entwickelungsprocesse abhängig, dessen Gestaltung durch die Art des menschlichen Freiheitsgebrauches bedingt ist. Der mit dem Vollbesitze aller zur Erreichung seiner höchsten Ziele nothwendigen Mittel geschaffene Mensch war im Stande der Freiheit geschaffen; seine Freiheit mißbrauchend, wendete er sich von der unmittelbar ihm sich bezeugenden Idee ab und fiel von Gott ab; demnach mußte der ganze weitere gottgeleitete Verlauf des menschlichen Zeitdaseins darauf abzwecken, das von der Idee abgewendete zeitliche Leben und Streben der Menschheit wieder der Idee zuzuwenden, auf daß sie, wie das Zeitdasein des Einzelnen und der Gesammtheit von ihr gefaßt ist, auch vom Menschen selber gefaßt werde und so zu einer von ihm freiwillig umfaßten bestimmenden Macht seines Zeitdaseins geworden, in diesem wirksam durchgreife und es zum seligen Sein in Gott sich vollenden mache. Dazu ist nun ein continuirliches, zu stets höherer Intensität gesteigertes Wirken jener Potenzen nothwendig, durch welche der Mensch bereits am Anfang seines Daseins gehalten und getragen war.[1] Die erste und grundhafteste dieser Potenzen ist das Wort oder die dem Menschen von Gott verliehene Sprache, deren ursprüngliche Gestaltung der formulirte Ausdruck der dem Menschen durch geistige Anschauung offenbar gewordenen Idee war. Die Verdunkelung der Idee zog eine Deteriorirung der Sprache und eine Verdunkelung des mit den traditionell gewordenen Sprachausdrücken zu verbindenden Sinnes nach sich; zur Aufhellung, Wiederbelebung, Weiterentwickelung und fortschreitenden Vertiefung des Verständnisses der in der Sprache ausgedrückten Ideen war eine fortgesetzte göttliche Offenbarungsthätigkeit nothwendig, und eben nur das göttliche Offenbarungswort war der adäquate Ausdruck der Idee, deren fortschreitender Aufhellung, Vertiefung und Weiterentwickelung demnach auch das in den heiligen Urkunden der Offenbarung niedergelegte Wort angepaßt sein mußte. Das geoffenbarte Wort machte sich Jenen, welche zu Boten und Mittlern desselben auserkoren waren, in Kraft eines göttlichen Geistesanhauches vernehmbar, der vom ewigen Gottesworte ausgieng; der Zweck dieser geheimnißvollen göttlichen Sprache war die Selbstvernehmbarmachung dieses Wortes, dessen vollkommene, sichtbare Manifestation durch die geistig vernehmbare Selbstoffenbarung desselben vorbereitet und, nachdem sie wirklich vollzogen war, in voll-

[1] Introduz. I, c. 6.

kommen adäquatem Ausdrucke bekundet und gedollmetscht werden sollte. Die supranaturale Selbstmanifestation der Idee konnte durch die gesammte Reihe der göttlichen Offenbarungen nur Christus zum Zwecke haben, d. i. die den Zwecken des Menschendaseins angepaßte Manifestation jenes Inintelligiblen, welches eine unzertrennliche Einheit mit dem durch die Natur sich uns offenbarenden Intelligiblen an Gott constituirt; Gott sollte ganz unser werden, auf daß wir wahrhaft und vollkommen in die Gemeinschaft mit ihm aufgenommen würden und die Idee ganz und vollkommen die unser geschöpfliches Dasein durchherrschende und durchgeistende Macht würde. Diese supranaturale göttliche Macht ist ideell und real in der Kirche präsent, welche demzufolge die im supranaturalen Elemente vollzogene Einigung der Menschheit auf Erden mit Gott bedeutet und darstellt. Das in der Kirche hinterlegte göttliche Offenbarungswort ist das Medium der Einigung der vielsprachigen Völker in der Gemeinschaft der ganzen, vollen und ungebrochenen Wahrheit, von welcher die Völker in ihrer Scheidung und Trennung, und soweit sie der Kunde des geoffenbarten Wortes entbehrten, nur eine partiale, mangelhafte und entstellte Kenntniß haben konnten.

Die Aufgabe einer philosophischen Betrachtung der Völkergeschichte kann nur diese sein, die durch natürliche Begabung und übernatürliche göttliche Veranstaltung den einzelnen Völkern providentiell zugewiesenen Aufgaben in der activen Concurrenz zur Effectuirung der in der Kirche dargestellten harmonischen Einigung der Erdenmenschheit aufzuzeigen. In dieser Beziehung tritt zuerst das linguistische Moment bedeutsam hervor; das Hebräische und Griechische sind in ihrer Art hervorragendste Sprachformen, welche die zwei vornehmsten, reichsten und am meisten harmonisch ausgebildeten ethnographischen Classen der Völkeridiome, nämlich die semitischen und indopelasgischen Sprachen repräsentiren. Das Hebräische behauptet den Vorrang in Bezug auf Alterthümlichkeit, Kraft und Einfachheit; das Griechische ist nach Sanskrit und Pali vielleicht das vollkommenste Idiom der indopelasgischen Sprachen. Das Hebräische ist specifischer Ausdruck des jüdischen Geistes, das Griechische specifisches Idiom des christlichen Gedankens. Die Idee leibte sich zuerst im Semitenstamme ein und schuf die patriarchalische Stammesverfassung desselben; aus dieser wuchs als vollkommenster Stamm das israelitische Volk heraus, welches zum specifischen Träger und Erhalter der Traditionen der urzeitlichen Offenbarung auserkoren war und die darauf

gegründeten weiteren, den Eintritt des Christenthums vorbereitenden Offenbarungen empfieng. Zum zweiten Male leibte sich die Idee in der durch das weltgeschichtliche providentielle Walten herbeigeführten Einigung und Fusion des semitischen und indopelasgischen Wesens ein, und schuf das Christenthum. Der Judaismus ist asiatisch, das Christenthum vorzugsweise europäisch; ersterer gehört specifisch dem Morgenlande, letzterer specifisch dem Abendlande an. Daher die stetigen, unbeweglichen, auf Erhaltung des Empfangenen im engen Kreise abzweckenden Formen des ersteren, im Gegensatze zu dem expansiven, auf propagative Erweiterung und Universalität gerichteten Wesen des letzteren. Den Eigenthümlichkeiten von Judenthum und Christenthum entsprechen die durch göttliche Fügung ihrem geschichtlichen Berufe angepaßten ethnologischen Charaktere der Semiten und Japhetiden. Der semitische Stamm war von Gott zum Depositär der postdiluvianischen Offenbarung auserwählt. Man kann ihn als das Hauptvehikel der ältesten orthodoxen Civilisation ansehen, sofern die von den Gesetzgebern, Weisen und Sectenhäuptern der übrigen Stämme ausgebildeten Ideenkeime als Ableger der semitischen Tradition anzusehen sind. Die semitischen Sprachen, deren Organisation sich am meisten zum Ausdrucke der ontologischen Grundformel und des discursiven geistigen Denkprocesses eignet, constituiren die älteste und vielleicht am wenigsten von der menschlichen Ursprache abweichende Sprachfamilie. Neben den Semiten hatten auch die Japhetiden Theil an dem ältesten Erbe der orthodoxen Civilisation, waren aber dem Genius ihrer Sprache gemäß vorzugsweise auf Weiterentwickelung des überlieferten geistigen Erbes bedacht, womit die Gefahr der Alteration und Verbildung der überkommenen Traditionen verbunden war. Die Chamiten scheinen schon in frühester Zeit von denselben weit abgekommen zu sein, was auch durch die ihnen eignenden, jetzt nur in wenigen Resten erübrigenden Idiome begünstiget worden sein mag; denn je größer die Beweglichkeit der Sprachformen, desto näher liegt auch die Gefahr des geistigen Abirrens von dem ursprünglichen Sinne der überlieferten Ideen. Semiten und Japhetiden scheinen in der mesopotamischen Ebene neben einander gewohnt und bis auf einen gewissen Grad sich mit einander vermischt zu haben; Mesopotamien ist insgemein als die Wiege der postnoachischen Civilisation anzusehen, worauf auch, von anderen Umständen abgesehen, seine geographische Lage zwischen Indien und Ägypten, den beiden Hauptrepräsentanten der Gegensätze innerhalb der ältesten Civilisation, hindeutet. Als die zwei Mutterstätten der specifisch japhetischen

und specifisch semitischen Cultur treten nach der Völkerscheidung Iran und Aram hervor, in deren Völkern die besonderen Eigenheiten der Japhetiden und Semiten in significanter Weise hervortreten. Von Aram aus verbreitete sich die specifisch semitische, von Iran aus die specifisch japhetische Cultur.

Das civilisatorische Wirken der Semiten und Japhetiden war zum großen Theile durch die ethnologische Unterlage bedingt, welche sie in ihrer räumlichen Ausbreitung vorfanden. Rascher als die Semiten und Japhetiden hatten sich die Chamiten von den Ursitzen der gemeinmenschlichen religiösen Traditionen abgesondert, und in ihrer Ausbreitung über die Continente der alten Welt eine von dem Geiste jener Traditionen weit abgekommene Civilisation geschaffen. Sie sind die eigentlichen Urheber der ältesten Heterodoxie, und die Aufgabe der in die von ihnen eingenommenen Gebiete nachrückenden Semiten und Japhetiden konnte nur diese sein, die vorgefundenen Zustände sittlicher Verderbtheit und völliger Verwilderung theils auszurotten, theils umbildend zu bessern. Diese Aufgabe fiel zumeist den Japhetiden zu, die nächst den Chamiten am weitesten nach Osten und Westen sich verbreiteten.[1] Iran, der Hauptsitz der japhetischen Cultur in Osten, wurde zur zweiten Wiege des menschlichen Geschlechtes und zur vornehmsten Ursprungsquelle der ältesten heidnischen Civilisation. Unter Iran versteht Gioberti das ganze weite Gebiet, welches sich vom persischen Golfe bis Transoxiana, und vom Tigris bis zum Indus erstreckt.

Dieses Gebiet war seit ältesten Zeiten von drei Racen besiedelt, im Süden von den Chamiten, im Westen von den Semiten, in der Mitte und gegen Norden von den Japhetiden. Die Japhetiden schieden sich in zwei Hauptstämme, den tartarischen und indopelasgischen, von deren ersterem die chinesisch-japanesische und amerikanische Cultur abzuleiten ist, während der indopelasgische Stamm sich im Iranischen festsetzte und auch einige Semitenstämme sich einverleibte. In Folge der Festsetzung der Japhetiden im Iranischen wurden die Chamiten in westlicher und östlicher Richtung weiter gedrängt, und besiedelten Afrika, Indien und die anstoßenden Archipele. Der in Iran zur Herrschaft gelangte iranische Stamm ist durch eine Priesterkaste repräsentirt: Chaldäer, Magier, Brahmanen und Samanäer, die von den nördlichen Berggegenden gekommen, die verschiedenen Civilisationen Altasiens

[1] Del buono, c. 4. — Del bello, c. 9.

begründeten, die Chaldäer in Mesopotamien, die Magier im Centrum von Iran, die Brahmanen und Samanäer im äußersten Osten Irans, von wo aus sie in Indien eindrangen. Mit diesen vier Kasten hat eine fünfte hieratische Kaste, jene der Sabäer oder ägyptischen Tempelschreiber, eine auffallende Ähnlichkeit. Nicht so nahe verwandt sind ihnen die Priester der Phöniker, Kleinasiaten, Pelasger, Äolodorier, Etrusker, Celten und Germanen, obwol sich viele Ähnlichkeitszüge hervorheben lassen, welche die Abkunft des gesammten heidnischen Priesterwesens von der iranischen Hierokratie bestätigen.

Der Vorausgang einer auf materialistischen Pantheismus gegründeten Cultur vor der nachfolgenden japhetischen erweist sich nach Gioberti durch geologische, ethnologische, sprachwissenschaftliche Gründe in deren Zusammenklang mit biblischen und heidnischen Traditionen und überdies unmittelbar durch die Beschaffenheit der japhetischen Heterodoxie, die als hieratischer Syncretismus zwei heterogene Elemente aufweist, ein nicht vollkommen überwundenes älteres, und ein specifisch japhetisches, während dort, wo die chamitische Unterlage fehlt, kein fremdartiges Element sich vorweist. Die Traditionen der gelben und weißen Japhetiden, d. i. der mongolischen und indopelasgischen Völker, stimmen darin überein, daß die Länder Südasiens, des südlichen Europa und der nordafrikanischen Küste von Teufeln und Riesen, d. i. von einem herculischen Menschenschlage schwarzer Farbe, bewohnt gewesen seien. Die sprachwissenschaftliche Forschung hat in den sprachlichen Ueberresten der von den Japhediten überwundenen und zerstreuten Stämme ein Sprachsystem erkannt, welches vom Tartarischen und Indopelasgischen einerseits, von den semitischen Idiomen andererseits durchgreifend verschieden, große Verwandtschaft mit den Sprachen solcher Stämme zeigt, in denen man aus anderen Gründen Abkömmlinge der Chamiten zu erkennen berechtigt ist. Griechische Überlieferungen berichten von einer großen physischen Umwälzung, welche kurz nach dem Eindringen der Japhetiden in den südlichen Theilen unseres Continentes ungefähr 2000 Jahre v. Chr. statthatte; die Geologie und physikalische Geographie bestätigen diese Überlieferungen und deuten auf die in jene Zeit fallenden Thatsachen einer vulcanischen Revolution hin, die vieler Orten von Überschwemmungen begleitet war, und gewissermaßen eine zweite Völkerzerstreuung zur Folge hatte. Ihre Hauptwirkung scheint die Zerstreuung der Chamiten und die Begründung der japhetischen Cultur in jenen Gebieten gewesen zu sein.

Specifische Repräsentationen einer auf chamitischer Unterlage gegründeten japhetischen Civilisation sind das alte Indien und Ägypten; der von chamitischen Elementen freie Japhetismus erscheint in den von altersher von japhetischen Stämmen bewohnten Ländern: Persien, China und in den beiden mit pelasgischer Bevölkerung angefüllten europäischen Halbinseln Griechenland und Italien. Allerdings entwickelte sich auch in diesen Ländern die japhetische Civilisation über einer älteren Unterlage; diese war aber keine fremdartige, sondern eine ethnologisch verwandte Unterschicht, daher es sich weniger um Umgestaltung, als vielmehr um Neubelebung und Weiterentwickelung der vorgefundenen civilisatorischen Traditionen handelte. In Griechenland und Italien war allerdings der pelasgischen Bevölkerung eine andere chamitischer und titanischer Abkunft vorangegangen; diese war aber theils durch die schon erwähnten Naturkatastrophen, theils durch die nachrückenden Pelasgervölker vertrieben worden oder völlig untergegangen, so daß die später auftretenden Civilisatoren eine homogene und ethnologisch verwandte Unterlage ihres Wirkens vorfanden. Allerdings hatten die Pelasger sich die Civilisation der von ihnen unterjochten älteren Völker angeeignet; daraus erklären sich die alten Culturen der Siculer, Campaner, Etrusker, Arunker, Kretenser, Samothraken, und die Künste und Fertigkeiten eines Agrolas, Hyperbius, Orion, Dädalus, der Cyklopen, Kabiren, Korybanten u. s. w. Die eigentliche lateinische und griechische Cultur ist aber erst durch nachkommende Colonisatoren und Colonienzüge aus dem Orient in's Dasein gerufen worden. Die Entstehung der hellenischen Bildung ist ohne phönizische und ägyptische Einwirkung nicht denkbar; ihren eigenthümlichen Charakter aber verdankt sie dem dorischen Volkselemente, in welchem das Pelasgerthum sich am reinsten von fremden Elementen erhalten hatte, daher auch durch dieses die griechische Civilisation zu ihrem höchsten und geistigsten Bildungsgrade erhoben wurde. Damit war aber freilich die Abolition der vorchristlichen heidnischen Hierokratie eingeleitet, auf deren Wirken die vorchristliche heidnische Civilisation wesentlich gegründet war.

Die Hierokratie war aus der ursprünglichen patriarchalischen Verfassung der menschlichen Gesellschaftszustände herausgewachsen, und ist ein natürliches Erzeugniß derselben;[1] daß sie aber in der Form einer Kastenherrschaft hervortrat, läßt sich nur daraus erklären, daß die

[1] Introduz. I, c. 7.

Vereinigung mehrerer an natürlicher Anlage und Bildung ungleicher Stämme zu einem Ganzen durch Unterjochung der schwächeren Stämme und Unterwerfung unter die Herrschaft mächtigerer Stämme vollzogen wurde. Der Priesterkaste trat unter diesen Umständen naturgemäß die Kriegerkaste als Schutzmacht zur Seite, welche anfangs der geistigen Überlegenheit der ersteren in ihrem eigenen Interesse sich unterordnete, dann aber allmälig die Vorherrschaft anstrebte; ein weiterfolgendes Entwickelungsstadium war die Brechung der Kastenherrschaft durch die Einherrschaft eines Priesters oder Soldaten, worauf als letztes Entwickelungsstadium die Demokratie als Abwerfung der Prädominanz der höheren Kasten über die niederen und vollkommene Aufhebung der Kastenunterschiede folgte. Diese Art der Entwickelung lag im natürlichen Gange der Dinge, obschon sie in ihrer geschichtlichen Erscheinung auf das vielfältigste modificirt und abgeändert erscheint, daher sie nur als allgemeines Schema zu gelten hat, dessen Coincidenz mit der concreten Geschichte nicht beansprucht werden kann. Diese Bemerkung enthält eine stillschweigende Correctur Vico's, der überdieß bezüglich seiner Annahme einer von der ursprünglichen Menschheitstradition völlig unabhängigen Entstehung der ethnicistischen Religion und Cultur von Gioberti ausdrücklich der Irrung geziehen wird.

Obschon das Wissen und Können der Priesterkasten das Gesammtgebiet der einstmaligen Civilisationen umfaßte, so war doch ihre Macht vornehmlich auf die Herrschaft des religiösen Gedankens gegründet, und in dieser griff die Macht der wie sehr auch immer verdunkelten Idee durch. Die älteste Gesellschaftsorganisation war so zu sagen ontologisch, synthetisch und ideal; daher waren die Heiligthümer und Religionsstätten der alten Völker zugleich Handelsemporien, politische Versammlungsorte, Gerichtsstätten, Lehrstätten, alle Angelegenheiten der civilisirten Societät waren unter die unmittelbare Obhut der Religion gestellt. Das Heiligthum war zugleich auch Sitz der Orakel, d. i. der sich in Worten offenbarenden Idee, durch deren Aussprüche die Verhältnisse der Gegenwart geregelt und die Ereignisse der Zukunft vorbereitet werden; auch die Colonisationsunternehmungen wurden von den Heiligthümern aus geleitet, und so verknüpfte sich mit den Interessen der Handelsunternehmungen naturgemäß jenes der Verbreitung der Civilisation unter fremden, wilden und barbarischen Völkern. Die Unterlage der Doctrin der Priesterschulen war die religiöse Tradition, welche die ontologische Grundformel in sich faßte; sie beschränkten sich

aber nicht auf die Überlieferung derselben, sondern waren auch um Erklärung und Erläuterung derselben bemüht, womit die Philosophie ihren Anfang nahm. Nebstdem schufen die Priester die in Mythen und Symbolen ausgedrückte exoterische Doctrin; dem Zwecke der Verbildlichung der religiös-philosophischen Lehren der Priesterschulen diente auch die hieratische Kunst, unter deren Zweigen Architektur und Musik die ersten und ältesten sind. Allerdings rang sich in der hieratischen Kunst das specifisch Schöne nicht zu dem ihm angemessenen Ausdrucke durch; die hieratische Kunst stand im Dienste des Erhabenen, und suchte die theokosmischen Ideen der Priesterschulen sinnbildlich darzustellen. Die der Darstellung des specifisch Schönen dienenden Künste gelangten erst dort, wo das freie Kunststreben nicht mehr durch die Hierokratie niedergehalten war, zur vollen Entfaltung, aber freilich auf Kosten jener Ideen, die in der hieratischen Kunst zum Ausdruck gelangt waren. Die Emancipation der Philosophie und der schönen Künste von der bevormundenden Oberherrschaft der Hierokratie bezeichnete allerdings einen Fortschritt der antiken vorchristlichen Gesellschaftsentwickelung, bewies aber zufolge der in ihr hervortretenden Abschwächung der Macht der religiösen Idee zugleich auch die Nothwendigkeit einer regenerativen Umbildung des gesammten Bildungslebens der vorchristlichen Zeit durch die im Christenthum vollzogene Erneuerung des Gesammtlebens der Menschheit.

Allerdings machte die antike heidnische Philosophie in ihren hervorragenderen Vertretern achtungswerthe Anstrengungen zur Wiedergewinnung der mit der Abolition der Priesterweisheit fast völlig abhanden gekommenen Idee des Göttlichen. Diese Anstrengungen erwiesen sich aber als unzureichend, weil das mit der fortschreitenden Entwickelung des heidnischen Lebens aus der Anschauung der Idee völlig herausgerückte Denken nur durch eine neue Selbstmanifestation der Idee in die Anschauung derselben wieder eingerückt werden konnte. Der menschliche Intellect war durch Versenkung in's imaginative Element aus der reinen geistigen Intuition herausgetreten; durch Herabsinken in's rein Sinnliche war ihm dieselbe ganz abhanden gekommen. Dem Standpunkte der imaginativen Anschauung entsprach der an die Stelle des ursprünglichen Creatianismus getretene Emanatianismus; auf dem Standpunkte des rein sensistischen Denkens traten Atomismus, Polytheismus, Atheismus zu Tage. Die von der besseren vorchristlichen Philosophie gemachten Anstrengungen zur Wiedergewinnung der reinen Idee waren unzu-

reichend, weil sie auf dem Standpunkte des abstractiven Denkens sich bewegten, welches an dem verdunkelten Lichte alterirter religiöser Traditionen sich nicht zum reinen und vollen Gedanken des Seienden zu erheben vermochte. So vermochte es denn auch die den ursprünglichen reinen Religionsgedanken ausdrückende ontologische Grundformel nicht wiederzugewinnen, sondern nur einen getrübten, entstellten Widerschein derselben zu reproduciren, der in den Systemen des Pantheismus, substanzialen Akosmismus, Theokosmismus und pantheistischen Monotheismus sich ausdrückt. Der ontologische Satz von dem die Existenzen schöpferisch setzenden Seienden hatte sich auf dem Standpunkte des imaginativen Denkens in die Formel verwandelt: Le esistenze emanano dall' Ente. Auf dem Standpunkte des sensistischen Denkens verkehrte sich dieselbe in die Formel: Le esistenze sono l' Ente diviso e moltiplicato. Die unzureichende und verfehlte Remedur auf dem Standpunkte des abstractiven, d. h. die Existenzen als abstracte Realitäten fassenden Denkens lautete: Le esistenze sono l'Ente unico e indivisibile. Das richtige Verständniß der idealen Grundformel wurde selbst im alttestamentlichen Judenthum nur als esoterische und akroamatische Lehre von Geschlecht zu Geschlecht überliefert, und ist erst in der christlichen Kirche zur exoterischen allgemein zugänglichen Wahrheit geworden. Allerdings hat sich innerhalb der christlichen Societät das Verständniß der Idee des Seienden selber wieder verdunkelt, zuerst durch den Einfluß der Häresien, unter welchen die am Beginne der neueren Geschichte hervorgetretenen consistente Gestalt gewonnen haben, sodann durch eine dem Geiste derselben entsprechende Philosophie. Auch die kirchliche Theologie ist in den letzteren Zeiten zurückgegangen und steril geworden; sie bedarf einer geistigen Neubelebung, die ihr nur durch philosophische Vertiefung zu Theil werden kann.[1] Die Pfleger derselben müssen jenes Verständniß derselben zu gewinnen trachten, welches sie befähiget, dem geistigen Lebensgedanken der christlichen Gesellschaft zum allseitigen Verständniß zu verhelfen, welches die Vorbedingung der stetigen Selbsterneuerung und des civilisatorischen Fortschrittes der menschlichen Gesellschaft ist. Je gewisser es ist, daß die gesammte Civilisation der Menschheit auf jenen tiefsinnigen Ideen ruht, welche in der kirchlichen Theologie hinterlegt sind, desto nothwendiger ist es, das Verständniß dieser Ideen zu resuscitiren, und durch Verbreitung des-

---

[1] Introduz. I, c. 8.

selben die moderne Culturentwickelung von den gefährlichen Bahnen abzulenken, in welche sie aus Mangel einer richtigen Directive zu gerathen droht und zum Theile wirklich schon gerathen ist. Alle Angelegenheiten und Interessen der Civilisation stehen in einem inneren Verhältniß zu den Ideen des Christenthums; demzufolge darf dem katholischen Klerus in seiner Gesammtheit kein Wissenszweig fremd bleiben, er muß in jedem derselben Männer aufzuweisen haben, welche sich den angesehensten Vertretern derselben ebenbürtig zur Seite stellen. Oder soll das Priesterthum der katholischen Kirche im geistigen Range hinter jenem der heidnischen Vorzeit zurückstehen? Die Priesterschaft der katholischen Kirche soll gemäß der alten Idee einer hieratischen Körperschaft eine Societät von Weisen sein, es soll die Heilande der kranken und erneuerungsbedürftigen Zeit in seinen Reihen enthalten. Die Beschränkung auf die Übungen der bloßen Frömmigkeit ist ein Rückgang, der die sociale Wirksamkeit des priesterlichen Standes lahmlegt, und einem halben Verzichte auf seine civilisatorische Mission gleichkommt.

Gioberti's Beleuchtung der Aufgaben des kirchlichen Priesterthums erinnert an seine begeisterte Schilderung des altitalischen Pythagoräismus.[1] Der katholische Klerus soll die Wirksamkeit des alten Pythagoräerbundes im christlichen Sinne und Geiste wiederaufnehmen; in erster Reihe ist der italienische Klerus hiezu berufen, wie denn insgemein die civilisatorische Erneuerung Europas von Italien ausgehen soll. Der altitalische Pythagoräismus ist eine Frucht des der altpelasgischen Bevölkerung durch hellenische Colonien eingeimpften dorischen Bildungselementes. Dieses ist übrigens nicht durch Pythagoras allein repräsentirt; neben ihm sind Numa, Zaleukus, Charondas, Onomakritus, Archytas zu nennen, welche sämmtlich ungefähr um dieselbe Zeit, als Salyamuni, Laotse, Confucius, Zamolxis, Zoroaster im fernen asiatischen Osten wirkten, als Vertreter einer neuen Weisheitsschule in Altitalien auftraten und, den einseitigen orientalischen Gegensatz zwischen beschaulicher und praktischer Richtung glücklich vermeidend, eine active Weisheit pflegten, welche mit geistiger Tiefe den Vorzug politischer Gemeinnützigkeit verband. Der bedeutendste unter ihnen war unstreitig Pythagoras, der nicht nur der älteste, sondern auch der universellste aller abendländischen Philosophen der vorchristlichen Zeit ist, so daß in allen folgenden christlichen Philosophenschulen kaum eine

[1] Del buono, c. 4.

Idee sich vorfindet, deren Keime nicht schon in der pythagoräischen Lehre enthalten wären. Die unfruchtbaren Spitzfindigkeiten einer rein theoretischen Philosophie meidend, gab er ihr allwärts die Beziehung auf das thätige Leben, welches er in allen seinen Sphären umfaßte, weil jeder derselben die Harmonie des Theokosmos eingebildet werden sollte; er war Bürger, Gesetzgeber, Hierophant, Reformator in der Politik, Ethik und Religion. Obwol von tiefdringender Intuition, gab er sich der Contemplation doch nie in dem Grade hin, daß er darüber die Interessen des thätigen Weltlebens aus den Augen verloren hätte; er bewährte sich hierin als ächter Repräsentant des italischen Geistes, dessen specifische Vertreter auch später von Benedict von Nursia angefangen bis auf Franz von Assisi herab beschauliches Leben und praktisches Wirken in ausgezeichneter Weise zu vereinbaren wußten, während die griechische Speculation bis auf die streitsüchtigen Theologen von Byzanz herab sich in eben so subtilen als unfruchtbaren Untersuchungen aufrieb.[1]

Das Wirken des Pythagoras, welches Gioberti auf's Engste mit jenem Numa's vergesellschaftet,[2] ist als eine Anticipation des Wirkens und Schaffens des italischen Geistes in der christlichen Weltzeit anzusehen, welches, wie im Buche del Primato umständlich ausgeführt wird, in der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder erneuert werden sollte. Der dem Italien der christlichen Weltzeit zugewiesene Beruf reicht natürlich viel weiter und greift ungleich tiefer als jener des antiken Italiens und antiken Roms, obschon in der Weltherrschaft der antiken Roma auch bereits jene des christlichen Rom präfigurirt war. Italien ist bereits durch seine geographische Lage zur Führerschaft unter den Culturnationen berufen.[3] Italien steht geographisch in einem ähnlichen Verhältniß zu Europa, wie dieses zur Gesammtheit der meerumflossenen Continente des Erdballs; es behauptet in der Configuration

[1] Nei Greci per via di Bisancio — bemerkt Gioberti Riform. cattol. § 142 — predomina il genio jonico, tutto esteriore. Nei Latini (per via del Lazio, d' idioma eolico) il genio dorico, ribadito in Italia dagli istituti di Pitagora e dalla mistica Etruria.... I Padri latini e in ispecie S. Agostino applicarono il genio dorico alla speculazione.

[2] Das Zeitalter des Pythagoras will Gioberti nicht genau fixiren; er hat nichts gegen die Annahme einzuwenden, daß in dem überlieferten Lebensbilde des Pythagoras mehrere zeitlich aufeinander folgende Persönlichkeiten zusammengeflossen sein mögen.

[3] Primato II (Lausanner Ausg.), pp. 50 sgg.

des europäischen Bodens eine centrale Bedeutung, welche es zum Schlüssel Ägyptens und Asiens macht und ihm unter Einem die Hüterschaft des Occidents und Orients anvertraut. Seine Lage hat in culturhistorischer Beziehung eine gewisse Ähnlichkeit mit jener des alten Mesopotamien und Indien, deren ersteres der Ursitz der postdiluvianischen Civilisation, letzteres eine der ersten Colonien dieser ältesten Civilisation war; die Ähnlichkeit der geographischen Lage weist auf eine Ähnlichkeit der civilisatorischen Bestimmung hin. In der That ist auch das christliche Italien die Bildnerin und Erzieherin der übrigen europäischen Culturvölker geworden und vermochte es zu werden, weil es das Primum Hieraticum, die perpetuirliche Verlautbarung und Dollmetschung des Primum Biblicum in seiner Mitte hegt.[1] In Kraft dessen ist Italien die erste Nation, gleichwie die Italiener als solche der vornehmste Zweig des pelasgischen Stammes sind und in Folge dessen die mit dem Hieraticum primum innerlich verbundenen übrigen Prima, das Primum geographicum, ethnologicum, traditionale innehaben. Es manifestirt sich hier eine gottgefügte Einheit der natürlichen Anlagen und räumlichen Existenzbedingungen des italienischen Volkes mit dem der übernatürlichen Ordnung der Dinge angehörigen Berufe der Kirche als geistiger Leiterin und Erzieherin der Völker. Die italienische Halbinsel mit dem in seine Mitte gesetzten Rom gleicht der Bundeslade, in welcher das göttliche Offenbarungswort hinterlegt war. Wie das ewige Wort Gottes in Kraft der Ideen, der ewigen Typen der geschaffenen Dinge virtuell die Welt in sich enthält, so enthält das vom römischen Capitol aus durch ganz Italien tönende und außerhalb Italiens in den verschiedenen Sprachen der Welt sich vervielfältigende Wort des kirchlichen Primates die Grundideen aller wahren und ächten Civilisation und wissenschaftlichen Erkenntniß in sich. Die christlichen Völker constituiren ein solidarisches Ganzes, dessen organische Einheit durch den katholischen Kirchenprimat vermittelt wird.[2] Denn die im orthodoxen hieratischen Worte sich ausdrückende Idee ist das Lebensprincip der christlichen Gesellschaft, mit dessen Abschwächung und Zurückweichen eine Decomposition der christlichen Völkergemeinschaft sammt allen Consequenzen derselben für das Sonderleben jeder individuellen Volksexistenz eintreten müßte. Was

[1] Primato III, pp. 42 sgg. — Über den Begriff des Biblicum primum und Hieraticum primum siehe oben S. 67.

[2] Primato III, pp. 320 sgg.

ein Gesandter des heidnischen Roms einst den Trevirern und Lingonen gegenüber bedeutsam betonte,[1] daß nämlich die Losreißung der Völker von Roms Oberherrschaft eine wechselseitige Bekriegung und Aufreibung derselben zur Folge haben würde, war ein prophetisches Wort, welches sich auch in seiner Anwendung auf die von der Gemeinschaft mit dem römischen Kirchenprimate losgerissenen Völker bewahrheitet. Das kirchliche Recht war im Mittelalter ein gemeinsames Gesetz der Völker und vertrat zugleich die Stelle eines internationalen Rechtes, durch welches Friede, Einigkeit, Brüderlichkeit der Völker aufrecht erhalten werden sollte. Mit der Lösung des Bandes der kirchlichen Einheit war auch die Gefahr einer Entzweiung der christlichen Völker unter einander eingetreten, und in der That ist seitdem das ausschließlich durch nationale und sonderstaatliche Rücksichten bestimmte Verhalten der civilisirten Völker zu einander zu einem permanenten Kriegsstande geworden, der eben nur mit der Vereinigung aller Völker in der Kirche ein Ende nehmen kann. Die Verschiedenheit der natürlichen Veranlagungen der Völker und ihrer sonstigen Lebensbedingungen fordert aber eine bestimmte, diesen Verschiedenheiten angepaßte Organisation ihres Zusammenseins innerhalb der katholischen Einheit; jeder Organismus ist ein Complex aus Haupt und Gliedern, daher auch in der Wiedervereinigung der christlichen Völker ein in mannigfacher Weise diversificirtes Verhältniß der Über- und Unterordnung wird hervortreten müssen. Es ist kein Zweifel, daß das Haupt des kirchlich geeinigten Völkerbundes Italien sein wird müssen, weil nur unter dieser Voraussetzung das Wort des mit dem italienischen Volke auf's Engste verwachsenen priesterlichen Friedensfürsten und Verkünders des göttlichen Wahrheitswortes in geregelter Weise aus dem Centrum der christlichen Einheit allen übrigen Völkern zugeleitet werden können wird. Die italischen Völker sind zufolge ihres Durchdrungenseins von der katholischen Idee die berufenen Vermittler der Exigenzen derselben an die übrigen Völker, sie sind gleichsam die Brahmanen der europäischen Christenheit,[2] während die Franzosen vom Beginne ihrer christlichen Geschichte an und durch das ganze Mittelalter sich als die Kschatrijas derselben erwiesen; der in den beiden letzten Jahrhunderten von den Franzosen beanspruchte und ausgeübte Primat hat dem christlichen

---

[1] Vgl. Tac. Hist. IV, 74.

[2] Primato III, pp. 333 sgg.

Gemeinwesen keineswegs zum Vortheile gereicht, obschon nicht zu läugnen ist, daß die Leichtigkeit und Beweglichkeit des französischen Geistes und Wesens sie zu geeigneten Vermittlern des geistigen Verkehres der Nationen macht. Die Deutschen, welche vielfach als die gebildetste Nation gelten, sind durch Gelehrsamkeit und kritische Schärfe ausgezeichnet, haben aber doch nur die Bestimmung, Materialien für den architektonischen Aufbau der höchsten Erkenntniß zu liefern; das Vermögen der Formgebung fehlt ihnen. Daher vielfach die Schwerfälligkeit ihrer gelehrten Arbeiten, die theilweise auch schon in der eigenthümlichen Beschaffenheit ihres Idioms gegründet ist; die Gestaltung derselben ist aber ihrerseits durch das Zurücksinken der Deutschen in den Pantheismus ihrer heidnischen Vorväter bedingt, welcher dem geistigen Verständniß der katholischen Idee ein entschiedenes Hinderniß entgegenstellt. Die Engländer nehmen in Bezug auf zähe Energie, gesunde Freiheitsliebe und nationale Selbstbewußtheit heute unbestritten den ersten Rang unter den Völkern ein; ihre maritime Herrschaft und der darauf gestützte Welthandel würde sie befähigen, die Ausbreitung des Christenthums in allen von der See aus zugänglichen Theilen der Erde zu fördern, wenn sie nicht in Folge ihrer geistigen Lostrennung von der kirchlichen Völkereinheit es vorzögen, eine Politik der nationalen Selbstsucht zu treiben; das Christenthum hat in dem von ihnen in Besitz genommenen Indien bisher gar keine Fortschritte gemacht, sie fanden vielmehr die auffallendste Connivenz gegen das indische Heidenthum in ihrem Interesse. Der beharrliche Verzicht auf die Realisirung einer höheren Idee in ihren weltmächtigen Beziehungen nach Außen dürfte den Verfall ihrer maritimen Weltherrschaft in einer nicht allzufernen Zeit herbeiführen, und auch im Innern drohen dem englischen Volke Gefahren, in deren Folge es sich seiner Zeit vor die Wahl zwischen einer turbulenten Demokratie und einer katholischen Reform seiner selbst gestellt sehen wird. Die Ergreifung der letzteren und das Eingehen in die Idee des Katholicismus ist das einzige Mittel, das englische Weltreich für die Zukunft zu retten. Der katholische Beruf, welcher England für die südliche Hälfte und die antarktischen Regionen unseres Erdplaneten zugewiesen ist, fiel Rußland in Bezug auf die arktischen Regionen Asiens und Amerikas zu, deren Bewohner man in Bezug auf Farbe, Behaarung und gewisse osteologische Eigenthümlichkeiten für einen Seitenzweig der Anwohner des Niger halten möchte. Auch Rußland ist von Gefahren bedroht, welche es nur durch

den Anschluß an die katholische Kirchengemeinschaft zu bewältigen vermag; nur auf Grund dieses Anschlusses vermag es die Polen zu versöhnen und die heidnische culturfeindliche Rohheit der asiatischen Gebiete seines ungeheuren Länderbesitzes zu bewältigen. Es dürfte ihm dann auch die weitere Aufgabe zufallen, in den an es angränzenden Reichen und Ländern die Herrschaft des Buddhismus und Muhamedanismus zu stürzen und so der Sache der christlichen Civilisation unermeßliche Dienste zu leisten. Das Verhalten der drei mächtigsten Nationen in den außereuropäischen Ländern, der Engländer, Russen und Nordamerikaner, beweist die Nothwendigkeit der wiederzuerneuernden Einigung der christlichen Culturvölker in der Idee der katholischen Gemeinschaft; das kleine Portugal hat im 15. Jahrhundert für die Christianisirung der außereuropäischen Heidenwelt mehr gethan, als jene drei großen Nationen zusammen in den letzten Jahrhunderten gethan haben.

Die Wiederaufnahme der katholischen Idee als des beseelenden Principes des allgemeinen Culturlebens ist die wesentliche Bedingung einer organisch gegliederten Ordnung des Völkerlebens, in welcher die Hauptstadt der Christenheit den Centralpunkt, das mit dem Haupte der Christenheit geistig innigst geeinigte Italien das Centralland Europas, Europa die centrale Einigung des mächtigen asiatischen Continentes zu constituiren, um das mit Europa geeinigte Asien aber die gesammten übrigen Continente und Länder der Erde concentrisch sich zu gruppiren haben. Italien behauptet in Kraft dieser seiner ethnographisch-geographischen Situirung eine universalistische Weltstellung, welcher zufolge der innigsten Einigung mit dem ideellen Centrum der Charakter der Supranaturalität inhärirt; die Italiener erscheinen in dieser Stellung als das religiöse, priesterliche Volk, von welchem die schöpferischen Ideen der Civilisation belebend in die gesammte Völkerwelt ausstrahlen sollen. Dies setzt nun voraus, daß Italien in eminenter Weise alle jene Elemente in sich faßt, welche die Lebenskeime der Völkercivilisation constituiren; es ist seiner göttlichen Bestimmung nach die sublimirte Recapitulation der gesammten christlichen Völkerwelt und vereiniget in sich die auszeichnenden Begabungen aller Culturvölker, gleichwie der göttliche Logos alle Ideen in sich vereiniget. Soll nun die Menschheit in ihrem Gesammtleben ein Bild und Gleichniß Gottes darstellen, so ist das italienische Geistes- und Culturleben dieses Bild und Gleichniß in concentrirter Weise und zugleich auch das Organ und Vehikel der

Actuirung desselben im allgemeinen Völkerleben. Die Italiener mögen an dem durch providentielle Fügung ihnen zugewiesenen völkergeschichtlichen Berufe die hohe Aufgabe ermessen, welcher sie zu entsprechen haben; nicht um der nationalen Eigenliebe zu schmeicheln, sondern um die Italiener zur ernstlichsten Beherzigung ihrer nationalen Pflichten zu ermuntern, soll ihnen ihre Stellung inmitten des europäischen Völkerlebens und des allgemeinen Weltlebens zum lebendigen Bewußtsein gebracht werden.

Gioberti malt mit Liebe den mikrokosmischen Charakter des italienischen Landes und Volkes aus.[1] Das italienische Volk faßt alle Varietäten des über Europa ausgebreiteten japhetischen und indopelasgischen Stammes, jene der Italogräker, Germanen, Celten, Slaven in einer wohltemperirten einigenden Mischung in sich; das geographische Gebiet Italiens berührt sich in seiner Längenstreckung vom Nordwesten nach Südosten mit den Gebieten aller der genannten vier indoeuropäischen Stämme, und steht demzufolge in allseitiger lebendiger Wechselbeziehung zu denselben. Die eigenthümliche Configuration des italischen Landes bringt es mit sich, daß keine der in seinem Gebiete vereinigten ethnographischen Eigenthümlichkeiten einseitig auf Kosten der anderen prävaliren kann, während andererseits zufolge der reichen, vielgestaltigen und ausdrucksvollen Gliederung des Landes und Bodens das aus der harmonischen Einigung der verschiedenen ethnologischen Elemente herausgewachsene specifische Wesen der italienischen Nationalität sich in der vielseitigsten Weise auszuprägen vermochte. Italien ist eine durch den gewaltigsten Alpenstock vom übrigen europäischen Continent geschiedene Halbinsel, deren nördlicher, gleichsam noch continentaler Theil die territoriale Verbindung mit dem Continente vermittelt. Der continentale Theil Italiens wird durch das große Pothal constituirt, welches sich von den Ursprüngen des Po bis zum adriatischen Meere erstreckt, und von den Alpen und Apenninen eingeschlossen ist. Der obere Lauf des Po geht durch Piemont, welches die Vorhut Italiens gegen Frankreich bildet, und in die Mitte zwischen Ligurien, der Alpenbevölkerung und der Lombardei hineingebettet ist. Die Piemontesen sind ein aus dem Zusammenflusse der sie umgebenden Bevölkerungen erwachsenes Mischvolk, welches die diversen Eigenthümlichkeiten derselben in sich schließt; es fehlt ihnen die Lebhaftigkeit der südlich von ihnen gesiedelten Italiener,

---

[1] Primato III, pp. 365 sgg.

sie sind ernster, langsamer, dem modernen Fortschritte gegenüber bedächtig, am Herkömmlichen festhaltend, zur provinziellen Abgeschlossenheit hinneigend, mehr durch Solidität als durch Geist ausgezeichnet, aber eine treue Wache an den Thoren Italiens und treffliche Hüter der italienischen Selbstständigkeit nach Außen. Piemont darf sich rühmen, einen Vittorio Alfieri als lebendige Incarnation der besten und edelsten Eigenthümlichkeiten des piemontesischen Volkes hervorgebracht zu haben. Die Lombardei war im Mittelalter das gerade Widerspiel Piemonts in seinem lebhaften Betriebe von Handel und Industrie, in seiner Vorliebe für municipale Freiheiten und republikanisches Wesen; auf lombardischem Boden entstand jener berühmte Städtebund, welcher die erste nationale That des zum selbsteigenen Leben wiedergeborenen christlichen Italiens war, und einem nationalen Dichter den Stoff zu einer Epopöe großartigsten Styles bieten würde. Wie die homerischen Gesänge die Vorboten der reichen Blüthe des altgriechischen Bildungslebens waren, so möchte eine derartige Dichtung zur Weissagung auf die Blüthe des aus seinem Verfalle wiedererstandenen neuzeitlichen Italiens werden. Der Reichthum und üppige Flor des fruchtbaren Landes führte zur Verweichlichung der Sitten und zum Verfalle der politischen Freiheit; die Lombarden wurden von Fremden für die Zwecke selbstsüchtiger Politik ausgebeutet, und waren im 16. Jahrhundert so tief gesunken, daß Macchiavelli an ihrer Fähigkeit, sich je wieder aufzurichten, verzweifelte. Gioberti hingegen preist es als ein Wunder, daß trotz des politischen Druckes und der nachtheiligen Einflüsse der Fremdherrschaft der pelasgische Geist der Lombarden sich von jeder fremdartigen Beimischung rein erhalten hat; an einem Volke, welches einen Parini, Monti, Manzoni hervorgebracht habe, dürfe man nicht verzweifeln, ja seit länger als einem Jahrhundert haben es die geistig höchst regsamen Lombarden im schwunghaften Betriebe wissenschaftlicher und künstlerischer Bestrebungen der Mehrzahl der übrigen Provinzen Italiens zuvorgethan. Dazu kommen die übrigen Charaktereigenschaften der Lombarden, welche ein günstiges Urtheil über den Gesinnungsadel und die moralische Tüchtigkeit dieses Volkes rechtfertigen; eine Mischung und wechselseitige Durchdringung lombardischen und piemontesischen Wesens müßte ein vollkommenes Wiederaufleben des altitalischen Wesens zur Folge haben. Die einstmalige venetianische Republik würde ein vollendetes Bild Italiens dargeboten haben, wenn die Venetianer sich nicht so geflissentlich vom politischen Zusammenhange mit dem übrigen Italien

abgesondert hätten; sie büßten dieß mit dem Untergange ihres Staates und ihrer politischen Selbstständigkeit. Die Anmuth des venetianischen Idioms, der literarische und künstliche Ruhm Venedigs ist über jeden Preis erhaben; die venetianische Genialität ist, um nur einige wenige Namen aus der großen Zahl der berühmten Venetianer hervorzuheben, durch Pietro Bembo und Gasparo Gozzi, Tizian und Canova, Polo und Sarpi illustrirt. Wie Venedig das adriatische Meer beherrschte, so Genua das ligurische Meer; die Geschichte des genuesischen Handelsstaates bietet vielerlei Ähnlichkeit mit jener des venetianischen, unterscheidet sich aber durch den Geist des Regimes, der seinerseits wieder durch den ethnologischen Charakter der Genuesen bedingt war. Die alten Ligurier waren ihrer Herkunft nach Cantabrier, und hängen mit den Basconen und Biscajern zusammen. Daraus erklärt sich das rauhe, kühne, waghalsige, den Gefahren trotzende Wesen des ligurischen Stammes, der seinerzeit schon den Römern einen schwer zu bewältigenden Widerstand entgegensetzte; daraus ferner die von der venetianischen Erbaristokratie so durchaus verschiedene Beschaffenheit und Zusammensetzung der genuesischen Aristokratie, die beständig nur durch die zur Zeit reichen Familien repräsentirt war, so daß immer neue Familien emporkamen, während verarmte alte Familien zur politischen Bedeutungslosigkeit herabsanken. Damit waren fortwährende turbulente Bewegungen verbunden, welche dem genuesischen Gemeinwesen einen ochlokratischen Charakter aufdrückten. In Wissenschaft und Kunst haben die Genuesen fast nichts geleistet; aber ihr kampftüchtiges, mit den Gefahren der See vertrautes Wesen läßt sie als passende Ergänzung der tapferen piemontesischen Landarmee, als Vervollständigung der subalpinischen Wehr und Grenzwache Italiens erscheinen. Das Herz der italienischen Halbinsel birgt in Florenz und Rom die beiden untheilbar mit einander verbundenen Centra der Sprache und Religion Italiens, des Centralherdes der europäischen und menschheitlichen Cultur in sich; Rom und Florenz sind die beiden Brennpunkte der italienischen Ellipse, wie seiner Zeit Großgriechenland und Jonien, später Attica und Latium die Brennpunkte der pelasgischen Ellipse waren. Sie waren von jeher engst mit einander verbunden. Als Latium und Toscana in dem alten Etrurien militärisch und hieratisch geeignet waren, entstand Rom als tuscische Stadt, in welcher der kriegerische Geist über den friedlichen und priesterlichen Geist vorwog; umgekehrt wurde von Rom aus die Entstehung des heutigen Florenz in der Nähe der alten tuscischen

Stadt Fäsulä als deren Vorort veranlaßt. Die darin sich ausdrückende Reciprocität zwischen tuscischem Rom und dem römisch-tuscischen Florenz wiederholt sich in der Geschichte des christlichen Italiens, sofern Florenz, welches die Hochblüthe der säculären Bildung Italiens repräsentirt, die katholische und priesterliche Initiation seines Bildungslebens Rom verdankt, dieses umgekehrt seine Sprache dem Wechselverkehr mit Florenz und Toscana. Rom und Florenz verhalten sich zu einander wie Idee und Wort, und bilden darum eine unlösliche hypostatische Einheit. Die großen Päpste, ein Gregor VII, Alexander III, Innocenz III, Julius II repräsentiren den weltbeherrschenden Verstand der alten Roma, in dem dem Papste zur Seite stehenden hochfürstlichen Rathscollegium perpetuirt sich die aristokratische Weisheit des altrömischen Senates. Florenz hingegen repräsentirt, unter einer milden monarchischen Regierung mehr einem Freistaate gleichend, als ein zweites Athen alle Vorzüge der laicalen Bildung Italiens. Das innere geistige Band, welches Rom und Florenz mit einander verbindet, verhütet einen derartigen Antagonismus, wie er zwischen Athen und Sparta bestand, begünstiget vielmehr ein Zusammenwirken für die Zwecke der von Italien ausgehenden Actionen auf alle übrigen Völker, welche durch den Geist katholischer Religiösität und italienischer Bildung continuirlich belebt werden sollen. Dieses Zusammenwirken ist geschichtlich fundirt und sachlich nothwendig. Während der mystische, hieratische Geist des alten Etrurien ganz auf das christliche Rom übergieng, so daß Florenz bloß als die Stätte höchster säculärer Bildung sich entwickelte, blieb das laicale Rom Jahrhunderte lang eben in der säculären Bildung zurück. Das aristokratische Rom hatte sich in das priesterliche Rom verwandelt, das laicale Element aber blieb Jahrhunderte lang eine tumultuose, streitsüchtige, ungefüge Masse, in welcher der widerspenstige Geist der alten römischen Plebs fortlebte; selbst das Volksidiom der Römer blieb roh, was nicht nur seiner Zeit Dante tadelnd hervorhob, sondern selbst noch in unserem Jahrhundert Passavanti erwähnen zu müssen glaubte. Florenz und Toscana hingegen haben sich zu rühmen, den Homer und Archimed des christlichen Weltalters hervorgebracht zu haben; die gefeiertsten Größen der Literatur und Kunst sind auf diesem Boden erstanden. Dante, Michelangelo und Macchiavelli waren Florentiner, Galilei, Petrarca, Boccaccio gehören wenigstens dem von Florenz beherrschten toscanesischen Gebiete an. Florenz ist die wunderbare Prachtblüthe, in welcher sich aller Bildungsreichthum des italienischen Bildungs-

lebens aufgeschlossen hat, es ist die specifische Repräsentation der Idee des Schönen; dem gegenüber repräsentirt Rom, die ewige Stadt und die Stadt der alle Jahrhunderte römischer Weltherrschaft vergegenwärtigenden Monumente, specifisch die Idee des Erhabenen, auf deren Manifestation der Reisende schon beim Übertritte aus dem toscanesischen Gebiete in's Römische successive theils durch den schweigsamen Ernst seiner Bewohner, theils durch die landschaftlichen Eindrücke vorbereitet wird.[1]

Mit dem begeisterten Preise Roms und Florenz' sind keineswegs schon die Farben verbraucht, mit welchen Gioberti die Schönheit und Herrlichkeit Italiens zu veranschaulichen bemüht ist. Noch fehlt die Charakteristik des italienischen Südens und der geographischen Appertinentien der italischen Halbinsel,[2] um das Bild des mikrokosmischen Italiens vollständig zu machen. Italien wiederholt in seiner Längenstreckung von Susa bis Reggio in verjüngtem Maßstabe die Abstufungen der europäischen Eigenthümlichkeiten, die in den von Petersburg und Stockholm bis Madrid und Sevilla gezogenen Linien hervortreten. Der kalte Norden und der heiße Süden sind in Italien viel näher aneinander gerückt, und ebenso die mannigfachen Mittelglieder zwischen beiden. In den Neapolitanern manifestirt sich eine fast excessive Lebendigkeit südlicher Artung und heißen Blutes als ein der piemontesischen Langsamkeit und Kälte entgegengesetzter Defect, der aber die gleiche Wirkung hat, die Geneigtheit zu einem innigen Anschlusse an die gemeinsame Sache Gesammtitaliens zu beeinträchtigen. Auch hat die verschwenderisch reiche natürliche Begabung des Neapolitaners den Mangel an Geneigtheit, einer regelnden geistigen Disciplin sich zu unterwerfen, zu seiner Kehrseite. Aber welcher Reichthum geistigen Lebens hat sich in Süditalien schon in alter vorchristlicher Zeit entfaltet! Welche Fülle genialer philosophischer Anschauungen wurde in der pythagoräischen und eleatischen Schule producirt, und wie glänzte im 16. Jahrhundert das durch Telesio, Bruno und Campanella gebildete philosophische Dreigestirn! Und ist es nicht Neapel, unter dessen Sonne sich das gewaltige

---

[1] Bezüglich der begeisterten Schilderung Roms und seiner Größe müssen wir auf Gioberti's Buch selber verweisen: O. c. III, pp. 387–391.

[2] Zu den italienischen Appertinenzien rechnet Gioberti außer Savoyen, dem Geburtslande Gerdil's, und der Insel Sardinien auch noch Corsica, Malta und das italienisirte Dalmatien, deren dereinstige politische Vereinigung mit Italien zu seinen selbstverständlichen Hoffnungen gehört.

Denkleben des Archimedes der Theologie, des großen Thomas Aquinas zuerst zu entfalten begann und auch zu seiner abschließenden Vollendung gelangte? Daß im Süditaliener mit geistiger Schwunghaftigkeit ein scharfer richtiger Blick für das in der Erfahrung Gegebene sich verbinde, ist durch eine Reihe hervorragender Denker von Zaleukus und Charondas angefangen bis auf Janelli und Galluppi herab erprobt; und wer könnte an Neapel denken, ohne gleichzeitig eines Vico sich zu erinnern? Die beiden Orpheusse der Musik, Cimarosa und Paisiello, sind Neapolitaner. Und welcher Reichthum an gesunder, tüchtiger Kraft und heroischer Anlage schlummert in den Nachkommen der alten Samniter und Bruttier, welche nationale Widerstandskraft gegen fremde Usurpatoren hat sich in den beiden Gebieten diesseits und jenseits des Pharus von der sicilischen Vesper angefangen bis auf die napoleonische Zeit herab bewährt! Allerdings dienen ein Filangieri, Pagano, Genovesi, Galiani auch als Belege für eine zeitweilige bedauerliche Abhängigkeit der Süditaliener von französischen Einflüssen; Süditalien reicht hierin den Piemontesen die Hand, welchen es gleichfalls schwer wurde, sich jener Einflüsse zu erwehren. Aber die Schuld der genannten Männer ist durch später Gekommene wieder gut gemacht worden, und von den Landsleuten eines Empedokles und Vico muß man erwarten, das sie das, was Turin und Mailand auf dem Gebiete der poetischen und schönwissenschaftlichen Literatur erfolgreich in's Werk setzten, durch Leistungen in der erhabensten aller menschlichen Wissenschaften zum glorreichen Abschlusse bringen werden.

Eine unmittelbare Consequenz der geistigen Hegemonie Italiens im europäischen Völkerleben ist die Forderung der Freiheit und Unabhängkeit Italiens als der unerläßlichen Vorbedingung der Erfüllung seiner religiösen und civilisatorischen Mission. Gioberti klagt,[1] daß man nach dem unglücklichen Ausgange des ersten Selbsterhebungsversuches Italiens ihn als einen unpraktischen Träumer zu tadeln begonnen habe, während die Schuld des unglücklichen Ausganges doch nur an jenen Factoren des nationalen italienischen Lebens lag, die ihre Aufgabe nicht erfaßten. Der italienische Primat ist eine ideell und geschichtlich fundirte Wahrheit, deren dereinstige Realisirung im neuzeitlichen Völkerleben keinem Zweifel unterliegt. Die unerläßliche Vorbedingung dessen ist und bleibt aber, daß aus den Bewohnern der verschiedenen Länder und Provinzen

[1] Rinnov. civ. II, pp 619 sgg.

Italiens eine Nation wird, und zwar muß diese Einheit ebensowol eine moralische, als auch eine politische sein. Der Mangel an moralischer Einheit hat den ersten Erhebungsversuch fehlschlagen gemacht; es muß nunmehr daran gegangen werden, zuerst die politische Einigung successiv zu verwirklichen, welcher die moralische Einigung nachfolgen wird; mit dieser ist aber, da sie die geistige Selbstbesinnung der Nation auf die Idee ihrer selbst in sich schließt, die Realisirung der geistigen Hegemonie im neuzeitlichen europäischen Völkerleben von selber angebahnt. Dabei rechnet Gioberti allerdings auch auf die in der culturgeschichtlichen Bedeutung Italiens gegründeten Sympathien der übrigen europäischen Völker, und glaubt, daß die energischen Bemühungen der Italiener um ihre nationale Einheit die moralische Achtung der übrigen Ausschlag gebenden Mächte vor dem guten Rechte Italiens erwecken, und ihr bisheriges unthätiges Wolwollen in werkthätige Mithilfe umwandeln werden. So möchte unter der moralischen Mitwirkung Europas das Werk der nationalen Einigung zu Stande kommen, in dessen Vollbringung, wie Gioberti stetig wiederholt, Piemont und dem Hause Savoyen die primäre Rolle beschieden ist. Damit aber Piemont diese seine providentielle Rolle verstehen lerne, muß es sich seines italienischen Charakters vollkommen bewußt werden, und sich als Glied Gesammtitaliens fühlen lernen.

Die actuelle Wiedergewinnung des europäischen Culturprimates ist im Wesen des italienischen Geistes gegründet. Ihm ist die ideale Schöpferkraft eigen, welche die wesentliche Bedingung des Culturprimates ist. Das Gedeihen und Blühen der europäischen Welt ist vom Gedeihen und Blühen Italiens abhängig; Italien muß den Culturbestrebungen der übrigen Völker die richtige Direction ertheilen; wohin es ohne diese Direction komme, ist aus den Verirrungen der deutschen Wissenschaft, den ständig gewordenen revolutionären Erschütterungen Frankreichs, der selbstsüchtigen englischen Krämerpolitik zu ersehen. Italien muß die ihm zustehenden hegemonischen Functionen wiederaufnehmen, wenn nicht ein allgemeiner Rückgang des europäischen Culturlebens statthaben soll, der schließlich zur allgemeinen Zersetzung und Auflösung führen müßte. Italien ist der in das Mittelmeer sich hineinstreckende Ausläufer des europäischen Continentes; das Mittelmeer aber wird die Bedeutung, die es einst im allgemeinen Völkerverkehre hatte, in Zukunft um so sicherer wieder erlangen, wenn die Landenge von Suez durchstochen, und die gegenwärtig noch von muhamedanischen Völkern be-

setzten und beherrschten Gestade des Mittelmeeres für die christliche Civilisation zurückerobert sein werden. In dieser neuen Configuration der christlichen Culturwelt wird Italien seiner natürlichen Lage zufolge eine prädominante Stelle einnehmen und der Mittelpunkt einer Völkerconföderation werden, welcher eine andere um die Ostsee als nördliches Mittelmeer gruppirte Völkerconföderation zur Seite treten wird; zwischen diese beiden Völkerconföderationen, jene der lateinischen und der teutonischen Race, werden Frankreich und England als Mittelglieder treten, Italien und Deutschland, speciell Piemont und Preußen werden die Führerrolle in jenen beiden Conföderationen übernehmen. Man wird diesen politischen Zukunftsdivinationen Gioberti's eine gewisse Scharfsicht nicht absprechen können; gesetzt aber, daß sie durch den Lauf der Ereignisse sich bewahrheiten, so war es von Gioberti unbillig zu verlangen, daß das die Kirche repräsentirende Papstthum sich unmittelbar mit der italienischen Bewegung vom J. 1848 hätte identificiren sollen; dieß hätte im günstigsten Falle dazu führen können, daß der Papst das moralische Haupt der lateinischen Völker geworden wäre, während die teutonischen Völker darauf angewiesen worden wären, um ein anderes geistiges Centrum sich zu schaaren. Gesetzt es wäre das germanische Kaiserthum dies Centrum, so hätten wir, um ein Gioberti geläufiges Bild anzuwenden, im Papstthum und Kaiserthum die beiden Brennpunkte einer erweiterten Ellipse, in welcher die Aufeinanderbezogenheit und wechselseitige Integration der lateinischen und germanischen Welt als universalgeschichtliche Idee dargestellt wäre; und wir wären damit bei der durch die Geschichte selber gelieferten Berichtigung des einseitigen Guelfismus angelangt, welchem Gioberti in seinem Primato das Wort redete, und dessen politische Fehlerhaftigkeit ihm auch in seinem Rinnovamento noch nicht einleuchtete. Er hatte es im Primato als einen Fehler des sonst trefflichen Papstes Leo III erklärt, daß derselbe den Frankenkönig Karl zum Kaiser krönte; nach unserem Dafürhalten handelte Leo III, der vom Gefühle der Nothwendigkeit eines mächtigen Schützers der Kirche sich leiten ließ, im Dienste einer weltgeschichtlichen Idee, die, wenn nicht in dieser, sicher in einer anderen Form ihre Verwirklichung gefunden haben würde. Gioberti sieht im Kaiserthum nur die dem Ghibellinenthum als Stützpunkt dienende Fremdmacht; in Wahrheit war es der eine der beiden Grundpfeiler der mittelalterlichen europäischen Lebensordnung, wobei wir nicht verkennen, daß es zeitweilig in einen feindseligen Gegensatz zum Papstthum gerieth, und

in einem seiner glänzendsten Vertreter geradezu die der christlichen Idee entfremdete Weltbildung repräsentirte.

Gioberti hält trotz der Verstimmungen seiner letzten Lebensjahre mit aufrichtiger Treue an der Wahrheit der katholischen Idee fest, welche ihm auf die Wahrheit des christlichen Creationsgedankens gestützt ist; die speculative Vermittelung desselben reflectirt sich in seiner Anschauung vom Verhältniß Italiens zur europäischen Culturwelt, welches er als jenes einer creativen Thätigkeit im Dienste der absoluten Idee auffaßt. Die fehlerhafte Vermittelung seiner philosophischen Grundidee zog auch eine fehlerhafte Auffassung der causalen Thätigkeit Italiens im Verhältniß zur europäischen Culturwelt nach sich. Wie seine speculative Behandlung des Creationsgedankens es nicht zu einer wahren und vollkommenen Scheidung zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein kommen ließ, so ließ er auch das europäische Culturleben zu sehr in der Idee des italienischen Culturlebens aufgehen, als daß er dem selbstigen Wesen aller übrigen nationalen Culturen gerecht zu werden vermocht hätte. Ihm entging namentlich der bedeutungsvolle Gegensatz zwischen lateinischer und teutonischer Cultur, welcher auf einen von Gioberti übersehenen Dualismus weltgeschichtlicher Actionsprincipien hinweist und ein creatives Verhalten Italiens in jenem absoluten Sinne, in welchem Gioberti es verstand, ausschließt. Dieser Dualismus stellt sich auf rein ideologischem Gebiete in der inneren Unterschiedenheit des theologischen und philosophischen Denkens, des autoritativen Traditionalismus und geistigen Selbstdenkens dar; auf praktischem Gebiete tritt er hervor in dem antagonistischen Verhältniß zwischen Kirche und Staat als zwei besonderen Lebensformen, die einer wechselseitigen Fusion widerstreben, weil in einer solchen entweder das eine oder das andere der beiden durch Kirche und Staat repräsentirten Lebensinteressen verkürzt zu werden in Gefahr ist. Die teutonische Welt verdankt Rom und Italien die auf Religion und Kunst gegründete Civilisation, deren Hort die Kirche ist; das auf dieser civilisatorischen Thätigkeit erwachsene Selbstleben der germanischen Welt erzeugte die Idee des Staates als der in sich geschlossenen Form des nationalen und politischen Selbstlebens, welches auch auf ideellem Gebiete sich in der Form der Philosophie als eines von der religiösen Gläubigkeit specifisch unterschiedenen geistigen Lebensmodus sich zur Geltung bringt. Gioberti's philosophische Speculation ist, sofern sie ausschließlich auf die Gottesidee gestützt ist, wesentlich Theologismus, welchem das for-

male Gebrechen anhaftet, den philosophischen Denkmodus nicht principiell vom religiös-theologischen Erkenntnißmodus abgelöst zu haben; dem formellen Mangel entspricht ein sachliches Gebrechen, welches in der ungenügenden Ablösung des creatürlichen Seins vom göttlichen besteht. Der Stützpunkt einer principiell antipantheistischen Speculation ist und bleibt aber der geistige Selbstgedanke, und einzig auf Grund desselben ist eine tiefstgehende und darum absolut befriedigende Vermittelung zwischen religiösem und philosophischem Erkennen, religiösem Glauben und geistigem Selbstdenken möglich. Es muß auf diesem Wege zu einer harmonischen Vermittelung zwischen Beiden kommen, weil dem menschlichen Geiste das Bild seines Schöpfers aufgedrückt ist und das menschliche Selbst sich nur in seiner grundwesentlichen Beziehung auf Gott wahrhaft verstehen kann und dieses Verständniß die Anerkennung der das menschliche Selbst tragenden und formirenden Mächte, die in Religion und Kirche gegeben sind, wesentlich in sich schließt.

Was auf ideologischem Gebiete gilt, findet seine Anwendung auch auf das politisch-sociale Leben. Die Scheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem ist ein in das moderne Culturleben tiefst eingedrungener Gedanke; der Gegensatz zwischen beiden kann nur auf Grund einer tiefstgehenden wechselseitigen Auseinandersetzung überwunden und vermittelt werden. In Italien ist die Scheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem hauptsächlich eben durch Gioberti angeregt worden; er bevorwortete sie, nachdem Pius IX die Identification der kirchlichen Aufgabe des Papstthums mit der nationalen Sache der Italiener als unmöglich erklärt hatte, und sah von da an die Kirche nach der gegenwärtigen Gestaltung ihrer inneren Zustände in einem unerträglichen Mißverhältniß zu den Anforderungen des modernen Culturlebens befangen. Dieß war aber nur der Umschlag aus einer Einseitigkeit in die andere; er wurde an der Kirche der Gegenwart irre, weil er ihr nicht nur mit ihrer göttlichen Mission unverträgliche Aufgaben zugemuthet, sondern überdieß auch die zeitlichen Unterschiede in der wandelbaren Seite des Verhältnisses der Kirche zur menschlichen Gesellschaft nicht in's Auge gefaßt hatte. Der Gioberti'sche Guelfismus war eine geistige Reproduction des mittelalterlichen Verhältnisses der Kirche zur menschlichen Gesellschaft; in den mittelalterlichen Zeiten gab es, da die Idee des Staates als solchen noch nicht hervorgebildet war, kein Verhältniß der Kirche zu den bestehenden Staatsordnungen, sondern nur ein Verhältniß des Papstes und der Kirche zu Fürsten und Völkern, die

beide unter dem unmittelbaren Einflusse der von der Kirche ausgehenden geistigen Impulse standen und aus innerem Bedürfniß dem schiedsrichterlichen Amte der Kirche sich unterstellten. Im Dienste der christlichen und kirchlichen Idee konnten in jenen Zeiten rohe und barbarische Völker bekriegt werden; der Krieg war in diesem Falle das Mittel zur Bändigung roher Gewalten, zur Niederwerfung eines gegen die christliche Lebensordnung sich auflehnenden Geistes der Impietät, das unentbehrliche Mittel zur Schützung und Verbreitung der Sittigung und Cultur. In diesem Sinne durfte aber nicht der italienische Krieg im J. 1848 gegen Österreich aufgefaßt werden; es handelte sich da nicht um einen Kreuzzug gegen einen Barbarenstaat, nicht um den Schutz oder die Verbreitung christlicher Civilisation, sondern ausschließlich um eine nationalpolitische Action, deren moralische Berechtigung fraglich war, da dem Rechte der nationalen Idee das Recht des legitimen Besitzes gegenüber stand und ein civilisirter Staat die Integrität seines Machtbesitzes aufrecht zu halten nicht nur berechtiget, sondern nach Umständen sogar verpflichtet ist. Es war also unter allen Umständen ein Fehler, wenn Gioberti dem Papste die Theilnahme am Kriege gegen Österreich zumuthete, und ein noch größerer Fehler, daß er ihm wegen Verweigerung der Theilnahme grollte. Aber noch ein anderer Irrthum Gioberti's muß hier hervorgehoben werden; er kannte die auf das Recht des Selbstdenkens gestützte säculäre Bildung und Wissenschaft nur unter den Formen ihres einseitigen und verfehlten Gegensatzes zum traditionellen Religionsgedanken und verlangte eine Wissenschaft, in welcher der Gesammtinhalt der säculären Bildung unmittelbar der religiösen Idee einverleibt wäre. Der Hüter und Pfleger dieser Wissenschaft sollte das kirchliche Priesterthum sein; das gegenwärtige Unvermögen derselben zur Schaffung und Vertretung einer derartigen Wissenschaft gilt ihm als einer der Belege für das Zurückgebliebensein des kirchlichen Priesterthums hinter den Anforderungen der Gegenwart. Wir geben gerne zu, daß die wissenschaftlichen Anforderungen an die berufenen Vertreter des christlichen Gedankens und der kirchlichen Idee niemals zu hoch gestellt werden können, und möchten schuldhafte Mängel und Gebrechen, welche in dieser Beziehung Wohldenkenden sich aufdrängen, nicht vertheidigen. Wir halten aber dafür, daß Gioberti dem kirchlichen Priesterthum Unrecht that durch den Vorwurf, hinter dem heidnischen Priesterthum der vorchristlichen Culturstaaten zurückzustehen, welches alle Wissenschaft seiner Zeit inne-

gehabt habe. Auch die mittelalterliche Geistlichkeit hatte alle Wissenschaft ihrer Zeit inne und vermochte sie für so lange zu bewältigen, als der religiöse Gedanke das, wenn schon nicht einzige, doch entschieden im Vordergrunde stehende Interesse aller Bildungsbestrebungen war; die im Wesen des christlichen Supranaturalismus begründete Unterscheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem, welche den entschiedensten Gegensatz zu dem von Gioberti selber als geistige Irrung gerügten Theokosmismus der heidnischen Priesterschulen darstellt, vollzog sich nicht nur in der äußeren Lebensordnung der christlichen Gesellschaft, sondern auch auf wissenschaftlichem Gebiete, die moderne Weltbildung ist außerhalb der specifisch kirchlichen Kreise zu ihrer gegenwärtigen Macht und dominanten Größe erwachsen. Der von Gioberti so unfreundlich angesehene Jesuitenorden machte in den Zeiten seiner Machtblüthe den bis zu einem gewissen Grade mit Erfolg durchgeführten Versuch, sich der Gesammtheit aller säculären Bildungsstrebungen zu bemächtigen, so daß es kaum einen weltlichen Wissenszweig gibt, in welchem nicht auch Glieder dieses Ordens sich wissenschaftliche Verdienste erworben hätten. Wenn nun die Wirksamkeit eines in seiner Verbreitung über alle Welttheile über eine so große Zahl geschulter Kräfte verfügenden Ordens nicht ausreichte, eine Schule zu gründen, die als Inbegriff aller säculären Bildung selbst nur in den katholischen Ländern einen geistigen Primat zu behaupten im Stande gewesen wäre, so wird der Grund zutiefst wol darin liegen, daß das kirchliche Priesterthum nicht berufen ist, im neuzeitlichen Bildungsleben auf dem Gebiete der säculären Wissenschaft schöpferisch zu wirken, daß diese Art von Wirksamkeit vielmehr als eine Frucht der von der Kirche ausgegangenen Civilisation den weltlichen Kreisen der christlichen Gesellschaft zugefallen ist. Nicht kirchliche Corporationen, sondern Universitäten und Akademien sind im heutigen Bildungsleben die Centra der säculären Bildung und wissenschaftlichen Strebethätigkeit, deren ungehemmte allseitige Entfaltung in der zur Zusammenhaltung einer ausgedehnten geistlichen Körperschaft nothwendigen Disciplin und Lebensconformität wol manches beirrende Hinderniß finden möchte. Die Aufgabe des kirchlichen Priesterthums kann nur darin bestehen, in der Kenntniß der Errungenschaften des säculären Bildungsstrebens nicht zurückzubleiben und die bewährten Ergebnisse desselben als Mittel zur geistigen Vertiefung und Erweiterung der christlich-philosophischen Erkenntniß der Weltdinge zu verwerthen. Der berufene Hort und Schirmer aller säculären wissen-

schaftlichen Bestrebungen ist heute der moderne Culturstaat, der als solcher der Kirche eben so zur Seite tritt, wie im Mittelalter das Imperium als Repräsentant der weltlichen Gewalt dem Sacerdotium zur Seite getreten ist. Dieses Verhältniß hat in allen Culturstaaten des modernen Europa statt; und so tritt an die Stelle der von Gioberti postulirten geistigen Beherrschung des gesammten europäischen Culturlebens von Rom und Italien aus ein Nebeneinandersein von diversen staatlich abgegränzten Culturbereichen, die auf wechselseitigen Austausch und wechselseitige Bereicherung ihrer Culturbestrebungen angewiesen sind. Das Endergebniß dieser geistigen Wechselseitigkeit und Solidarität kann nur das gemeinsame Sichwiederfinden in einer höchsten kosmopolitischen Einheit sein, welche grundhaft in der Kirche gegeben ist und auch in der Idee der Kirche sich zuhöchst vermitteln wird. Damit wird dann auch die Kirche in einer entwickeltesten Gestaltung siegreich als die größte und umfassendste aller Gestaltungen der menschlichen Gemeinschaft zu Tage treten und das Reich des Geistes und der Wahrheit, das sie an sich und ihrer Idee nach ist, in der gesammten Weite des säculären Bildungsstrebens darstellen. Angesichts des Umstandes, daß die Pflege der Bildungsinteressen eine Angelegenheit der gesammten civilisirten Gesellschaft ist, wird dem kirchlichen Priesterthum seiner eigentlichsten kirchlichen Bestimmung gemäß immerfort vorzugsweise die Pflege der Frömmigkeit und der specifisch kirchlichen Wissenschaft zufallen; die Ausgestaltung letzterer und die Vertretung ihres Inhaltes vor der gebildeten Gesellschaft wird allerdings den Verhältnissen der allgemeinen Zeitbildung angepaßt sein müssen. Es wird der Beweis geliefert werden müssen, daß die christliche Idee in ihrer göttlichen Tiefe das gesammte kosmische Sein umschließt und in allen Beziehungen, Gestaltungen und Modificationen des zeitlichen Weltdaseins sich als heilige gottgedachte Wahrheit des Lebens erprobt.

Wir können auf Grund des Gesagten uns ganz kurz über die in Gioberti's posthumen Werke Della riforma cattolica enthaltenen kichlichen Reformprojecte äußern.[1] Sie erscheinen uns von untergeordnetem Belange gegenüber der allgemeinen Forderung, daß Frömmigkeit und Wissenschaft herrschende Mächte im kirchlichen Leben sein müssen; die Herrschaft dieser Mächte wird durch sich selbst den Bestand der Kirche in kritischen Momenten schützen, ihr siegreiches Durchdringen bleibt

[1] Formulirung derselben in Ferri's Hist. d. l. philos. en Italie II, p. 131.

jenen Zeiten vorbehalten, in welchen zufolge eines den Lauf der menschlichen Dinge beherrschenden Gesetzes die kirchliche Idee wieder bestimmend in den Vordergrund treten wird. Das allgemein empfundene Bedürfniß nach der Wirksamkeit der Kirche wird auch eine begeisterte Anschauung von der Aufgabe derselben, die begeisterte Auffassung der Kirche eine Erneuerung und Vervollkommnung ihrer Lebenszustände schaffen. Bis dahin erscheint jede Discussion über Änderungen in den factischen Zuständen und Einrichtungen der Kirche als verfrüht und unpraktisch; der wahre und eigentliche Reformator der Kirche ist und bleibt unter allen Umständen und Verhältnissen der ihr einwohnende göttliche Lebensgeist, an dessen ununterbrochenem Fortwirken auch in Zeiten des wirklichen oder angeblichen Verfalles festgehalten werden muß. Gioberti unterscheidet[1] zwischen ascensiver und descensiver Restauration, deren erstere eine reelle (methektische), letztere eine scheinbare (mimetische) ist; erstere führe einen wirklichen Fortschritt herbei und sei creativ, letztere bestehe in bloßer Repristination des Alten und sei unfruchtbar; beide stünden einander wie Dialektik und Sophistik gegenüber. Gegen die Richtigkeit dieser Unterscheidungen und Entgegensetzungen ist im Allgemeinen nichts einzuwenden; controvers ist nur der Modus ihrer Anwendungen auf gegebene geschichtliche Verhältnisse und Erscheinungen,[2] welcher schließlich von der die Anwendungen bestimmenden Grundanschauung abhängt.

Bei Gioberti ist die Anwendung seiner axiomatischen Sätze über wahre und falsche Restauration durchwegs von seiner Ansicht über die verschobene und aus ihren richtigen Verhältnissen gerückte Lage Italiens abhängig.[3] Italien kann, wenn es aus dieser Lage nicht befreit wird, seiner civilisatorischen Aufgabe nicht nachkommen; diese besteht darin, daß der durch Irrglaube und Unglaube verursachte Riß im europäischen Geistesleben durch Wiederherstellung der dialektischen Harmonie

[1] Riform. cattol., § 85.

[2] Gioberti exemplificirt den Unterschied beider Arten restaurativer Thätigkeit in folgender Weise: I tentativi di Probo, Dioclez'ano, Giuliano per ristorare il paganesimo pertengono a quelli della seconda classe. I Gesuiti vogliono rinnovare il cattolicismo del medio evo; procedono nel secondo modo. Tali sono i conati di Goerres, Montalembert ecc. Manzoni fu il solo ristoratore dialettico. L. c.

[3] Vgl. den Abschnitt sull' apologetica critica in Gioberti's Protologia I, pp. 118 sgg.

zwischen Religion und allgemeiner Bildung geheilt werde;[1] Italien kann aber dieser Aufgabe nicht nachkommen, so lange es in sich selber gespalten und zerrissen ist. Die innere Spaltung und Zerrissenheit Italiens ist eine dreifache, eine Spaltung zwischen den italienischen Fürsten und ihren Völkern, zwischen Priesterthum und Laienthum, zwischen Rom und den anderen Städten. Das doppelte Hinderniß der Heilung dieser dreifachen Spaltung sind Österreich und die Jesuiten: ersteres, indem es die innere Zerrissenheit Italiens begünstiget, letztere, indem sie die vorgeschrittene Zeitbildung bekämpfen, die Reform der katholischen Wissenschaft und kirchlichen Disciplin hindern. Die Nothwendigkeit einer reformirenden Neubelebung der kirchlichen Wissenschaft ist durch das Vorhandensein des Lebens Jesu von Strauß, dem legitimen Schüler Hegel's, constatirt. Dieses Buch ist bis jetzt von Niemand wissenschaftlich wiederlegt worden, weder von Katholiken, noch von Protestanten, weil die in ihrer wissenschaftlichen Entwickelung zurückgebliebene katholische Theologie und die auf falsche Grundlagen gestellte protestantische Theologie zur wissenschaftlichen Widerlegung des Buches gleich sehr unvermögend sind. Die kirchliche oder katholische Wissenschaft ist gegenüber der durch die Jahrhunderte fortschreitenden Entwickelung der allgemeinen Zeitbildung retrograd geworden, und das Mißverhältniß zwischen beiden ist bereits so groß geworden, daß sie, wenn man die Fortschritte der letzteren nach der Zahl der Generationen zählt, wie 1 : 15 zu einander sich verhalten. Die Entwickelung der säculären christlichen Bildung hat mit Dante und Galilei ihren Anfang genommen, und ist seither soweit vorgeschritten, daß sie in ihre methektische Epoche einzurücken begonnen hat. Sie steht aber nicht im richtigen Verhältniß zu ihrer Mutter, zur christlichen Erkenntniß, der sie ihr Dasein verdankt; und der Grund dessen ist auf laicaler Seite der Antagonismus zwischen dem celtogermanischen Stamme (Franzosen, Deutsche) und dem pelasgischen Stamme (Italiener),[2] auf klerikaler

[1] Tuttavia l' accordo della filosofia e del Cristianesimo è necessario. Ma uopo è che l' accordo sia dialettico e non sofistico. Ed è dialettico quando si scevera dai due contrari l' elemento loro negativo, cioè quello di cui difettano.... La filosofia è sofistica, perchè ripudia il principio cattolico (creazione) e vuole edificare sovra un' altra base. La teologia è sofistica, perchè rigetta l' uso debito e l' esplicamento e le consequenze di tal principio. O. c. I, pp. 120 sg.

[2] In wissenschaftlicher Beziehung kommen bezüglich einer künftigen ascensiven Restauration nur zwei Stämme in Betracht, Italiener und Deutsche: Due scienze

Seite die Weigerung, in die Ideen des neuzeitlichen Bildungslebens einzugehen. Dem heutigen katholischen Klerus geht insgemein dasjenige ab, was man als „Wissenschaft der Approximationen" zu bezeichnen hat. Unter Approximation ist die successiv fortschreitende Annäherung zu der an sich im menschlichen Zeitleben niemals absolut erreichbaren Wahrheitsfülle zu verstehen, die im Logos, dem im Katholicismus ausgesprochenen Gottesworte enthalten ist. Würde diese fortschreitende geistige Annäherung aufhören, so müßte der Katholicismus selber zu Grunde gehen, wie das Universum bei Aufhören seiner continuirlichen neuen Entwickelungen und kosmischen Bildungen zu existiren aufhören müßte. Gioberti ist demnach der Ansicht, daß das geoffenbarte und in seiner sprachlich fixirten Fassung unabänderliche Dogma in seiner geistigen Auffassung continuirlich der fortschreitenden Entwickelung und Erweiterung des wissenschaftlichen Zeitbewußtseins angepaßt werden müsse. Gioberti's Dafürhalten, daß dieß durch den gegenwärtigen Stand der kirchlichen Theologie unmöglich gemacht sei, beruht auf einer unrichtigen Identificirung der streng positiven kirchlichen Glaubenslehre mit der speculativen Erforschung des Dogma, die nicht mehr der Theologie als solcher, sondern der Philosophie angehört, und die anthropologische Bewahrheitung des göttlich geoffenbarten Dogma als ihr Ziel verfolgt. Gioberti sieht in der geschichtlichen Entwickelung der kirchlichen Theologie der letzten Jahrhunderte einen Proceß fortschreitender Verknöcherung, der schließlich bei einer völligen Ausscheidung aller speculativen Elemente angelangt sei. In dieser Ansicht ist etwas relativ Wahres enthalten, sie beruht aber auf einer einseitigen Auffassung der Dinge. Es ist richtig, daß die kirchliche Theologie, welche in ihrem mittelalterlichen Culminationspunkte eine durchaus speculative Haltung behauptete, zunächst schon im späteren Mittelalter selber die in ihr enthaltenen speculativen Elemente mehr und mehr preisgab, und auch, nachdem sie im Reformationsjahrhundert auf thomistischer Unterlage sich neugestaltet hatte, in ihrer nachtridentischen Entwickelung mehr und mehr den Charakter einer streng positiven Wissenschaft annahm, die in eine früher nicht vorhanden gewesene Vielheit theologischer Disciplinen auseinandergieng und an

---

in Europa: eterodossa e ortodossa, licenziosa e ordinata. Quella propriamente parlando si trova solo in Germania. La scienza in Francia e Inghilterra è scaduta; non esiste in Ispagna nè in Russia. L' altra si dee formare in Italia. Roma, Germania. La Germania ci darà i fatti, Roma le idee. O. c. I, p. 136.

die Stelle der speculativen Vermittlung mehr und mehr die Begründung aus den positiven Quellen des kirchlichen Glaubensbewußtseins, sowie die Anpassung an die Bedürfnisse der kirchlich-praktischen Thätigkeit treten ließ. Es ist hier nicht der Ort, diesen Entwickelungsproceß im Einzelnen zu verfolgen; wir heben nur das eine Schlußergebniß desselben hervor, welches darin bestand, daß je mehr die kirchliche Theologie als streng positive Wissenschaft sich in sich selbst abschloß, die methodische Pflege einer speculativen Erkenntniß der christlichen Wahrheit außerhalb das Gebiet der Theologie fallen mußte. Malebranche war nicht Theolog, sondern Philosoph, und die unserem Jahrhundert angehörigen Bemühungen um eine christlich philosophische Speculation in Deutschland, Frankreich und Italien gehören unbeschadet der Wechselbeziehungen zwischen ihnen und der kirchlichen Theologie doch specifisch der Philosophie als solcher an. Die Unklarheit über die beiderseitigen Wechselbeziehungen mußte schwinden, sobald einmal erkannt war, daß die auf philosophische Erkenntniß der christlichen Wahrheit gerichtete Speculation im Gegensatze zu der auf die Idee der Gottesoffenbarung gestützten Theologie wesentlich anthropologische, d. i. auf die philosophische Selbsterkenntniß des Menschen gestützten Verständigung über die Wahrheit des geoffenbarten Christenthums sei. Es ist dem philosophischen Nachdenken des Menschen anheimgegeben, sich über das Verhältniß des Menschen zur geoffenbarten Wahrheit im Allgemeinen und zu jedem besonderen einzelnen Punkte desselben Rechenschaft zu geben, um eine allseitige Congruenz derselben mit dem menschlichen Denken, Empfinden und Bedürfen zu eruiren; eine auf diese Zwecke ausgehende Forschung ist sicherlich nicht Theologie oder wissenschaftliche Darlegung der Offenbarungslehre, sondern eine zu Zwecken der Verständigung über die geoffenbarte Wahrheit unternommene Forschung nach den aus dem Wesen des Menschen zu eruirenden Zeugnissen für die demselben vollkommen und absolut entsprechende Beschaffenheit des Christenthums. Wer nun so entschieden wie Gioberti an der Immutabilität des kirchlichen Dogma festhält, wird weiter auch die Invariabilität desselben zugeben müssen; das Variable kann nur im Wechsel des Standortes des Betrachters, nicht aber im Dogma liegen, das als ein fixer Stern am Himmel des christlichen Glaubens leuchtet, womit indeß die in der Entwickelung des Dogma statthabende fortschreitende Bewegung ebenso wenig in Abrede gestellt sein will, als die unserem sinnlichen Auge nicht wahrnehmbare fortschreitende Bewegung der Fix-

sterne des räumlichen Firmamentes. Diese fortschreitende Bewegung ist durch die Dogmengeschichte constatirt, welche eine successiv fortschreitende Determination der dogmatischen Ideen vorweist, und dieselbe häufig genug, ja sogar in der Regel durch aufeinander folgende antithetische Bestimmungen zu Stande gekommen erscheinen läßt. Diese antithetische Bestimmungen sind keineswegs Variationen, sondern bloß Explicationen des in steter Identität mit sich beharrenden Dogma, durch welche nur Variationen der die dogmatischen Definitionen provocirenden unrichtigen Auffassungen des Dogma bezeugt werden. Wenn Gioberti zu keiner festen Ansicht über die innere Invariabilität des Dogma zu gelangen vermochte, so hat dies seinen Grund darin, daß er die Anthropologie von der Theologie nicht abzulösen vermochte. Er thut Äußerungen, welche eine wirkliche Änderung des Sinnes dogmatischer Lehren zu involviren scheinen; und er selber scheint zu glauben, daß er in gewissen Punkten von der herrschenden kirchlichen Anschauung abweiche. Wir halten dafür, daß er sich hierin über sich selbst täuschte, und die durch einen erweiterten kosmischen Begriff causirten Alterationen in der subjectiven Zurechtlegung des Dogma irrthümlich als eine das Wesen der Sache betreffende Änderung ansah.[1] Freilich bleibt hier die Frage übrig, ob der Erweiterung des kosmischen Gedankens nicht ein pantheisirendes Element beigemischt sei, in dessen Folge dann Gioberti allerdings in eine falsche Stellung dem Dogma gegenüber gerathen wäre. Thatsache ist, daß er die centrale Weltstellung des Menschen speculativ nicht erfaßt hat, und demzufolge auch die in der geocentrischen mittelalterlichen Weltansicht latente tiefere Wahrheit nicht zu erahnden vermochte; Thatsache ist ferner, daß ihm das Verständniß der speculativen Morphologie des Thomismus fremd blieb, und daher die mit derselben gegebenen Restrictionen der evolutionistischen Auffassung des

[1] La teologia volgare che dominò finora è finitesimale, come la filosofia invalsa. Così un mondo finito, un tempo mondiale finito, un paradiso e inferno immobili, immutabili; un piccolo numero d' eletti ecc. Meschinissime idee. Veggasi la palingenesia singolare descritta da S. Tommaso; essa e un vero specchio di queste angustie teologiche. Siccome il Cristianesimo è la religione dell' infinito e il politeismo quella del finito, ne segue che la teologia volgare è proporzionata al politeismo, e in contraddizione col Cristianesimo. I nostri teologi sono dungue pagani superstiti. E non dee far meraviglia, perchè tutta la filosofia cristiana (Padri, Scolastici, teologi moderni), la quale era finitesimale, confondeva l' infinito coll' indefinito, e quindi non avea una vera idea dell' infinito. Protologia I, pp. 148 sg.

Universums, auf welche er seine Ansicht über die relative Variabilität des Sinnes bestimmter kirchlicher Dogmen stützte,[1] nicht in sein Denken eintraten.

Die kirchliche Theologie hält begreiflicher Weise mit ihrer Zustimmung zu neuen subjectiven Verständigungen über den philosophischen Sinn alter Wahrheiten sehr zurück, läßt sie aber so lange und so weit unbeirrt, als sie sich nicht in directen oder indirecten Widerspruch zu der von der Kirche gehüteten Wahrheit setzen. Der Theologie als solcher gehören nicht Philosophumena, sondern Theologumena an, welche sich aus der biblisch-patristischen Begründung der Lehrsätze der kirchlichen Dogmatik heraussetzen und die Nothwendigkeit eines wissenschaftlich methodischen, speculativ vertieften Betriebes der Bibelkunde und Patristik nahelegen. Die Erläuterung aller einzelnen Lehrsätze durch speculative Theologumena ist das Mittel, die nach ihrem substantiellen Gehalte streng positive kirchliche Dogmatik ideell zu durchgeisten und mit der säculären Zeitphilosophie in Contact zu setzen; die Mittel zur Eruirung der speculativen Theologumena aus der Bibel und patristischen Literatur sind der kirchlichen Dogmatik durch die an die Stelle der speculativen Scholastik getretene positivistische Gottesgelehrtheit zugewachsen, durch welche wissenschaftliches Bibelstudium, gelehrte Väterkunde, dogmenhistorische Forschung in Aufnahme kamen und in fortschreitender Entwickelung begriffen sind. Daß unter solchen Umständen eine einfache Rückkehr zur Form und Methode der mittelalterlich-scholastischen speculativen Theologie und Philosophie nicht möglich sei, liegt auf der Hand; der scheinbare Rückgang der seither immer positivistischer sich gestaltenden Theologie war nur der Durchgang zu einer principiellen Auseinanderscheidung der Theologie und Philosophie als zweier selbstständiger, in sich abgeschlossener Erkenntnißgebiete, deren jedes von seinem Standpunkte aus die Totalität der Dinge umfaßt. Die allseitige Aufeinanderbeziehung dieser beiden Erkenntnißgebiete zu

---

[1] Er meinte durch Annahme einer derartigen relativen Variabilität die unverbrüchliche Perpetuität der buchstäblichen Fassung des Dogma sicherzustellen: Questa contraddizione intestina della filosofia e teologia cristiana (vgl. vorige Anm.) partorì la rovina loro producendo a un corpo il razionalismo e il panteismo germanico che sono due falsi tentativi per rendere alla teologia e filosofia cristiana l' infinità perduta o piuttosto non mai posseduta, e armonizzano le due scienze coll' infinito della religione cristiana e del sapere moderno (matematico, astronomico). O. c. I, p. 149.

ermitteln, gehört zu den Aufgaben einer specifisch christlichen Wissenschaft, deren vollkommene Ausbildung der Zukunft anheimgegeben ist. Zu dem hier in Aussicht genommenen Zukunftsideal christlicher Wissenschaftsbestrebungen verhält sich Gioberti's geschichtsphilosophische Begründung des Katholicismus, welche wir nach Verdienst zu würdigen bemüht waren, nur als eine Vorhalle, nebenher auch, nach Beseitigung der ihr anhaftenden Gebrechen und Einseitigkeiten, als eine elementare Unterlage. Es ist in der That ganz richtig, daß das ideale Verständniß des Katholicismus auf eine universale geschichtsphilosophische Unterlage gestellt werden müsse; in der Entwerfung derselben wird aber mit der nöthigen Weite des Blickes auch die durch keine persönlichen Stimmungen und Nebenrücksichten beirrte Unbefangenheit in der Würdigung gegebener Zustände und Verhältnisse verbunden sein müssen, weil insgemein nur auf diesem Wege ein erfolgreiches Vorschreiten und siegreiches Durchdringen zu vollkommeneren Zuständen zu gewärtigen ist.

Neunter Abschnitt.

Encyklopädischer Überblick des philosophischen Gesammtsystems Gioberti's; Entwickelung der in der ontologischen Grundformel enthaltenen Grundideen des Systems als rationaler Erkenntniß; Kritik desselben.

Wie Rosmini in seinem Sistema filosofico[1] das Gesammtgebiet der rationalen Erkenntniß schematisch verzeichnete, so entwarf auch Gioberti[2] eine Skizze des Gesammtsystems der Philosophie. Rosmini gliederte das Gesammtgebiet der Philosophie mit Beziehung auf die drei Functionen des Anschauens, Percipirens und Ratiocinirens; Gioberti subsumirte die Gesammtheit der philosophischen Disciplinen unter die drei Glieder der Grundformel seines speculativen Ontologismus: L'Ente crea le esistenze. Die drei Glieder dieser Formel sind Subject, Copula und Prädicat. Das Subject ist das Seiende oder die Idee in ihrem Ansichsein, auf welche sich die Scienza ideale mit

---

[1] S. Bd. I, S. 250.
[2] Introduz. I, c. 5.

ihren Unterabtheilungen bezieht. Die Copula: Crea, hat es mit jenen Scienzen zu thun, welche den durch das creative göttliche Thun vermittelten Hervorgang der geschöpflichen Existenzen aus ihrem bloß potentiellen Sein in's actuelle Sein und die Rückvermittelung desselben in ihren schöpferischen Urgrund zum Inhalte haben. Unter das Prädicat Esistenze fallen die verschiedenen Arten der geschöpflichen Existenz zusammt den auf sie sich beziehenden besonderen Wissensdisciplinen.

Nach Gioberti gibt es keine von der Theologie losgetrennte philosophische Erkenntniß, da alle Philosophie auf dem Grunde einer ursprünglichen Offenbarung steht und das philosophische Erkennen im Lichte der christlichen Wahrheit sich zu vollenden hat. Demzufolge läßt Gioberti jeder der drei Hauptabtheilungen der philosophischen Disciplinen die sie ergänzenden theologischen Disciplinen zur Seite treten und die Gesammtheit aller dieser Disciplinen zuhöchst in einer Teologia universale sich abschließen.

Die Scienza ideale enthält in ihrer philosophischen Abtheilung die Scienza dell' Intelligibile, in ihrer theologischen Abtheilung die geoffenbarte Theologie oder Scienza del Sovraintelligibile. Die Unterabtheilungen der Scienza dell' Intelligibile sind Ontologie und rationale Theologie, welche beide zusammen die reine Philosophie, d. i. die Philosophie ohne Beimischung irgend eines empirischen Erkenntnißelementes constituiren.

Die unter die Copula der speculativen Formel zu subsumirenden Disciplinen haben dieß mit einander gemein, daß sie eine vermittelnde Synthese zwischen Seiendem und Existentem, Intelligiblem und Sensiblem ausdrücken. Dieser Synthese entstammen die Concepte der Zeit, des Raumes, der Wissenschaft und Tugend, welchen Arithmetik, Geometrie, Logik und Moral als specielle Disciplinen entsprechen. In jeder dieser vier Disciplinen hat ein creatives geistiges Thun statt; der Arithmetiker creirt Calcüle, der Geometer Figuren, der Logiker Ratiocinationen, der Moralist Regeln des sittlichen Verhaltens. In jeder dieser vier creativen Functionen hat eine Combination des dem ersten Gliede der speculativen Formel entlehnten apodiktischen Elementes mit einem, dem letzten Gliede der Formel entlehnten contingenten Elemente statt. Die creativen Functionen der ersten zwei Disciplinen vollziehen sich mittelst einer Bewegung, die vom Absoluten zum Existenten abwärts steigt, jene der zwei letzten Disciplinen in einer umgekehrten,

vom Existenten zum Seienden aufwärts steigenden Bewegung. Logik und Moral, welche den menschlichen Intellect und Willen auf Gott als Urprincip des Wahren und Guten hinlenken, werden durch ihnen entsprechende theologische Disciplinen ergänzt, deren eine die katholische Apologetik und Kritik als Logik der Offenbarung, die andere die Lehre von den theologischen Tugenden als Offenbarungsmoral ist.

Die unter das dritte Glied der speculativen Formel, unter die Esistenze zu subsumirenden Sensibilien scheiden sich in spirituelle und physische Sensibilien. Die auf die spirituellen Sensibilien bezüglichen philosophischen Disciplinen zerfallen in rein theoretische (Psychologie, Kosmologie) und in andere mit einem praktischen Kunstgeschick verbundene Disciplinen (Ästhetik, Politik); auf die physischen Sensibilien beziehen sich sämmtliche Naturwissenschaften. Den theoretischen Disciplinen der ersteren Abtheilung treten die geoffenbarte Anthropologie und geoffenbarte Kosmologie als ergänzende theologische Disciplinen zur Seite.

Die Grundidee der gesammten Philosophie ist die Idee Gottes als des Anfanges und Endes der Dinge. Diese Idee kommt nicht bloß in dem Cyklus der philosophischen Disciplinen, der in der grundlegenden Scienza ideale vom Ersten und Höchsten ausgehend schließlich in der Teologia universale den Gesammtgehalt alles geistigen Erkennens auf die im Weltdasein sich offenbarende Gottheit zurückleitet, sondern in jeder einzelnen philosophischen Disciplin zum Ausdrucke. Gott ist seinem Wesen nach das Intelligible und somit die absolute Intelligibilität aller Dinge, aus welcher die relative Intelligibilität hervorgeht. Dieß ist der Grundbegriff des platonischen Logos; Plato sah in Gott das Maß aller Dinge, und bezeichnete ihn als Anfang, Mitte und Ende alles Existirenden. So ist Plato der wahre Copernicus der Philosophie, und Kant, welcher sich dafür hielt, hätte sich richtiger als der Ptolemäus derselben bezeichnet; denn der von ihm reproducirte und systematisch ausgeführte Satz des Protagoras vom Menschen als Maß aller Dinge entspricht ganz der geocentrischen Astronomie der antiken Welt. Der Schlüssel zum wahren System der Philosophie ist die Lehre von der Insidenz des Existenten im Seienden; in den verschiedenen Zweigen der philosophischen Erkenntniß reflectiren sich die verschiedenen Modi der Insidenz des Existenten im Seienden. Das Seiende ist als Intelligibles die Idee, die Grundbedingung des menschlichen Gedankens, aus deren Analyse die Psychologie den Haupt=

inhalt ihrer Erkenntnisse schöpft. Als Subsistentes und Causirendes ist das Seiende die Substanz und erste Kraft, und bietet als solche den Denkstoff der Ontologie. Als das Wahre ist das Seiende das höchste Object der Logik. Als moralischer Ordner ist das Seiende der moralische Imperativ und das absolute Recht, und bietet der Ethik und Politik ihren Grundinhalt dar. Als Ordner der sichtbaren Welt ist das Seinde das Princip der Harmonie des Erhabenen und Schönen, aus deren Betrachtung die Kosmologie und Ästhetik hervorgeht. Als ewiges Wort ist das Seiende die Grundvoraussetzung der Sprache, und wird unter diesen Gesichtspunkt zum Realprincip der generellen, philosophischen Grammatik, die als Appertinenz der Psychologie in der Arbor genealogica der philosophischen Disciplinen nicht als specielle Disciplin erscheint. Als Sovraintelligibile ist es Subject der Offenbarung und Object der positiven Theologie, die, wenn auch aus anderen Quellen schöpfend, doch das substanzielle Object mit der Philosophie gemein hat. Die speculative Grundformel des Ontologismus ist im ersten Verse der mosaischen Genesis als das Grundwort der ächten auf Offenbarung beruhenden Philosophie ausgesprochen, deren welthistorische Entwickelung nur darauf abzielen kann, dieses Wort nach der ganzen Tiefe und vollen Schwere seines Inhaltes zu ergründen und zu erproben.

Gioberti läßt in seiner ontologischen Grundformel den Nachdruck auf das Mittelglied derselben als Bindeglied zwischen dem Seienden und dem Existenten fallen. Es handelt sich vor Allem um die richtige Erklärung des Eixstenten aus dem Seienden. Zwischen dem nothwendigen, unendlichen Seienden und den contingenten endlichen Existenzen muß es ein Mittleres geben, welches von der Natur Beider etwas an sich hat, und so zum Mittelgliede zwischen Beiden, und zum Mittel der Actuation des Existenten durch die Macht des Seienden sich eignet.[1] Dieses Mittlere sind Zeit und Raum, die sonach mit dem Terminus medius der Formel, mit dem Creiren sich vereinerleien. Beide, Zeit und Raum, erscheinen als Synthesen aus einem apodiktischen und einem contingenten Elemente; das erstere dieser Elemente ist die Möglichkeit des Geschaffenwerdens, welche dasjenige constituirt, was im Concepte der reinen Zeit und des reinen Raumes als Nothwendiges sich vorfindet. Das in beiden Concepten gelegene Nothwendige ist dieß,

---

[1] Introduz. I, c. 5, art. 2.

daß, wenn etwas außerhalb des Seienden existent werden soll, es Zeit und Raum zu seinen Daseinsformen haben müsse. Leibniz, der Erste der neuzeitlichen Ontologen, hat tiefsinnig bemerkt, das Zeit und Raum in Wahrheit nichts Anderes als die Möglichkeit der Succession und Coexistenz sind; diese Möglichkeit werde zur Wirklichkeit in der Aufeinanderfolge und Coexistenz der endlichen Monaden. Um aber den Concept der reinen Zeit und des reinen Raumes vollkommen auszugestalten, ist es nothwendig, dasjenige aufzuzeigen, wodurch ihnen die mit ihnen gegebenen Possibilitäten der Succession und Coexistenz zu Theil werden; und dieß ist die creative Thätigkeit, die sonach mit jenen Possibilitäten zusammengedacht werden muß, um den Concept der reinen Zeit und des reinen Raumes zu erhalten.[1] Reine Zeit und reiner Raum sind als kreisförmig Expansionen zu fassen, die von einem absolut einfachen Centrum ausgehend immer mehr sich erweitern und an sich in's Unendliche sich auszubreiten fähig sind, sofern das Seiende als solches in seiner creativen Potenz das Centrum eines potentiell unendlichen Kreises ist; in Wirklichkeit sind aber alle geschöpflichen Circumferenzen begränzt, weil die creative Potenz in keinem ihrer Producte sich erschöpft, obschon jedes derselben auf eine intensiv unendliche Expansionskraft des schöpferischen Principes zurückweist. Weder Zeit noch Raum breiten sich actuell in's Unendliche aus, die wirkliche Zeit und der wirkliche Raum sind als Fassungen des Geschöpflichen und Endlichen selber auch begränzt und endlich. Sondert man in den synthetischen Begriffen der reinen Zeit und des reinen Raumes das apodiktische und contingente Element von einander, so hat man auf der einen Seite die absoluten Intelligibilien der Ewigkeit und Unermeßlichkeit, auf der anderen Seite die relativen Intelligibilien der successiven Dauer und der körperlichen Ausdehnung, welche Beide ihrer Natur nach Begränzungen unterworfen sind.

Die Intelligibilien der successiven Dauer und körperlichen Ausdehnung involviren als subjective Träger die geschöpflichen Existenzen,

---

[1] Damit soll der Verabsolutirung der reinen Zeit und des reinen Raumes, als ob sie unabhängig von der creativen göttlichen Thätigkeit bestünden, entgegengetreten werden. Il che è veramente un indiarle.... L' autore di questo scandalo fu il Kant, che nella sua estetica trascendentale considera il tempo e lo spazio come due assoluti, senza addarsi che l' assoluto si trova in queste due nozioni solo in quanto esse s' immedisimano colla divina essenza. L. c., not.

welche als secundäre Substanzen und secundäre Kräfte Nachahmungen der Substantia prima und Causa prima sind. Sie sind als discrete Monaden zu denken, in deren Ableitung die durch die Concepte von Zeit und Raum vermittelte Deduction des Existenten aus dem Seienden ausläuft.[1] Zeit und Raum sind an sich weder Ideen noch Facta, da sie durch sich selbst weder intelligibel noch sensibel sind; sie werden das eine und das andere nur participativer Weise — sensibel durch Annahme einer sensitiven Form, wie die Zahlen der Arithmetik und die Figuren der Geometrie, intelligibel durch Annahme einer intellectiven Form, wie in den Concepten der vom Metaphysiker angeschauten Möglichkeiten der Succession und Coexistenz. Die intelligible und sensible Form der beiden Concepte bedeuten die beiden Fassungen derselben ad intra und ad extra; die Fassung nach Innen führt auf das apodiktische, die Fassung nach Außen auf das contingente Element derselben. Das apodiktische Element der Zeit und des Raumes ist das Continuum, das das contingente Element das Discretum. Das erstere stellt sich als ein Eines und Unbegränztes mit Ausschluß aller Multiplicität und Begränzung dar, das letztere als ein Vielfältiges und Begränztes. Das Vielfältige in der Zeit resultirt aus den Momenten und erzeugt die Succession; das Vielfältige des Raumes resultirt aus den Punkten, und verursacht die Coexistenz. Das Continuum zeigt Zeit und Raum von Seite ihres Contactes mit dem Seienden, das Discretum von Seite ihres Contactes mit dem Existenten. Über das Continuum nach Oben hinaus tritt dem Denken einzig das Mögliche, d. i. das Seiende entgegen, unterhalb des Discretum einzig das Contingente, d. i. das Existente. Das Mögliche und das Contingente sind die beiden Extreme, deren einigende Vermittelung im Creationsacte sich vollzieht. Die Union des Continuum mit dem Discretum ist die primordiale Dualität, die mit dem Creationsacte unificirt den Schlüssel aller übrigen Dualitäten darbietet. Die Vermittlung derselben ist nur auf ontologischem Standpunkte durch Unterordnung des reflexiven Denkens unter die Intuition möglich, während die Psychologisten in ihrer Überordnung des reflexiven Elementes und Confundirung desselben mit dem intuitiven Elemente die Vermittelung unmöglich machen. Die abwärts steigende ontologische Deduction vermag vom Continuum zu dem in ihm potentiell enthaltenen Discretum zu gelangen, während das Umgekehrte nach dem Zeugniß

[1] Introduz. I, c. 5, art. 1, not. 2.

der Geschichte der Philosophie sich als unmöglich erweist. Das Discretum der Punkte und Momente führt auf die Idee der Bewegung hin, welche aus der Synthese von Zeit und Raum resultirt. Die Idee der Bewegung ergibt in ihrer Combination mit jener des Raumes die Ideen der Linie, der Fläche, des Solidum, d. i. Körpers in seiner Möglichkeit. Aus den Raumpunkten resultirt die Idee der secundären Substanz, aus der Verbindung der Substanz mit der Bewegung die Idee der Causa secunda, aus der Verbindung dieser mit der Substanz die Idee der Monade oder Kraft.

Aus der harmonischen Zusammenfügung der mannigfaltigen geschöpflichen Kräfte, welche sich primär in spirituelle und körperliche Kräfte scheiden, resultirt das Universum,[1] dessen Idee bereits durch seinen Namen angezeigt ist; denn dieser besagt eine Convergenz des Vielen und Vielfältigen zum Einen. Die Tendenz des Vielen zum Einen hat indeß den Hervorgang des Vielen aus dem Einen zu seiner Voraussetzung; die Formel: L' Ente crea le esistenze, läßt sich umsetzen in jene andere: L' Uno crea il moltiplice. Diese Formel ist die Signatur des Geschehens im Bereiche der bereits vorhandenen geschöpflichen Existenzen und speciell der Ausdruck des ersten generativen Cyklus im Schöpfungsdasein, dessen Correlat ein zweiter, die Rückkehr des Vielen zum Einen vermittelnder Cyklus ist: Il moltiplice ritorna all' uno. Das Geschehen innerhalb des ersten generativen Cytlus ist eine Nachbildung jenes Geschehens, durch welches die Existenzen creativ gesetzt werden; es ist aber selbst nicht wieder ein creatives Geschehen im strengen Sinne des Wortes, sondern ein generatives, so wie jenes des ihm als Correlat entsprechenden Cyklus ein umbildendes Geschehen ist. Daher die Bezeichnungen beider als Ciclo genesiaco und Ciclo palingenesiaco. Gleichwol wirkt in beiden generativen Processen die creative Thätigkeit des Seienden durch, ohne welche das generative Geschehen nicht vor sich gehen könnte.

Der generative Cyklus actuirt sich gemeinhin in drei differenten Modis und erzeugt drei differente Synthesen, in welchen Substanz und Modi derselben, die Kraft und ihre erscheinenden Wirkungen, Centrum und Umkreis mit einander vermittelt werden. Die beiden ersten Synthesen haben in jeder individuellen Existenz statt, die dritte in den verschiedenen Complexen von Aggregaten oder Individuen, von

[1] Introduz. I, c. 5, art. 4.

den mindest umfassenden Complexen angefangen bis zur allumfassenden Einheit des Universums. Gioberti sieht in dem Leibniz'schen Concepte der Monade als substanzialer Kraft diese dreifache Synthese enthalten, die beiden ersteren unmittelbar, die dritte mittelbar, sofern die Monade als regelnde principale Kraft das Centrum eines Aggregates wird. Gioberti bedauert nur, daß Leibniz seine monadologischen Ideen nicht zusammenhängend entwickelt habe; die erschöpfende Ausführung derselben gäbe eine vollkommene Darstellung des generativen Processes innerhalb des Ciclo genesiaco, während seine Lehre von der besten Welt in Verbindung mit Ch. Bonnet's Palingenesie die wesentlichsten Gedanken für die methodische Darlegung des generativen Processes innerhalb des Ciclo palingenesiaco darböte. Mit diesen Ansätzen einer philosophischen Kosmologie seien einige gehaltvolle Sätze Vico's von wahrhaft magistraler Bedeutung zu verbinden; damit wären die nöthigen Elemente einer Doctrin gewonnen, welche eben so nachdrucksvoll den Verstümmelungen der philosophischen Weltlehre durch die Sensisten, wie den Alterationen derselben durch die Pantheisten zu begegnen geeignet wäre.

Eine grundwichtige Frage der Kosmologie ist jene nach der Ordnung des Universums. Die beiden generativen Cyklen reichen für sich nicht aus, die Idee der kosmischen Ordnung zu suggeriren; sie beleuchten den Gang der Weltentwickelung nur unter relativen und secundären Gesichtspunkten, lassen aber das letzte absolute Ziel desselben unaufgehellt. Und doch können selbst die relativen und secundären Ziele der Weltentwickelung nur aus dem absoluten Ziele derselben verstanden werden; wie die relativen Intelligibilien aus dem absoluten Intelligibile abgeleitet werden, so ergibt sich der contingente und begränzte Zweck aus einem nothwendigen und unbegränzten Terminus. Die Erfahrung weist nur eine bestimmte Uniformität der Existenzen und eine constante Succession der Weltphänomene auf; aber die Aufeinanderfolge der wahrnehmbaren Facta macht durch sich selber eben so wenig den Zweck als die Ursache des Geschehens kennbar; was Hume gegen die Ableitung der Causalitätsidee aus der Erfahrung einwendet, läßt sich in gleicher Weise gegen die Begründung der metaphysischen Wahrheit der Zweckbeziehung aus der Erfahrung geltend machen. Um das Causal- und Zweckprincip zu erweisen, müssen die sinnlichen Eindrücke mit den Intelligibilien in Verbindung gesetzt werden. Im Causalprincip verknüpft sich die Idee des Grundes mit dem sen-

siblen Factum des Anfangens; im Zweckprincip verknüpft sich die Idee des Zweckes mit dem sensiblen Factum der Beständigkeit und des graduellen Fortschreitens in der Aufeinanderfolge. Der sensible Concept des Anfangens bietet in seiner Verbindung mit der rationalen Idee der Ursache die Notion des productiven Activprincipes und der Production dar; der sensible Concept der regelrecht fortschreitenden Aufeinanderfolge erweckt in Verbindung mit der rationalen Idee des Zweckes die Idee eines intelligenten Ordnerprincipes und der Ordnung. Die Idee der Ordnung erzeugt nicht die Idee des Zweckes, sondern umgekehrt diese die Idee der Ordnung und verleiht ihr objective Giltigkeit. Die Idee des Zweckes ergibt sich aus jener eines schöpferischen Seienden. Das Seiende erweist sich in der creativen Thätigkeit als actives und denkendes Princip, activ als Causa efficiens, denkend als Causa finalis. Auf dem aposteriorischen Wege der Psychologie würde sich aber in Auffassung der göttlichen Intelligenz nicht über einen anthropomorphistischen Concept derselben hinauskommen lassen; wir gewinnen den reinen Begriff derselben auf apriorischem Wege, sofern wir das Seiende als dasjenige auffassen, als welches es sich unserer Intuition manifestirt, nämlich als das absolut Intelligible und somit absolut Intelligente. Indeß ist dieser Begriff zufolge seiner Coincidenz mit dem des Seienden ein bloß generischer und demzufolge unvollendetster Begriff. Wir setzen zufolge jener Coincidenz ein vollkommenstes Denken in Gott voraus, verdeutlichen uns aber dasselbe nach Analogie unseres eigenen Denkens. Nur durch die Intuition des Seienden als der absoluten Intelligibilität vermögen wir die Unvollkommenheit unseres subjectiven Denkens soweit zu überwinden, daß wir die Zweckidee zu erfassen und als eine objectiv wahre zu erweisen vermögen; die Art des Erweises aber involvirt den engsten Zusammenhang der Zweckidee mit der Creationsidee, so daß die Lehre von der Weltordnung fundamental auf den Schöpfungsgedanken gestellt erscheint.

Das creative göttliche Thun überträgt sich aus der Welt der äußeren Erscheinungen in das subjective Denkleben des Menschen, um ihn das Wahre und Gute erkennen zu machen.[1] Der menschliche Gedanke ist nicht ein einfaches Element, sondern eine zwischen der Idee und dem geschöpflichen Geiste, dem Seienden und dem Existenten vermittelnde Synthese. Zur Erzeugung des Gedankens concurriren vier

[1] Introduz. I, c. 5, art. 3.

Elemente: das denkfähige Subject, die Thätigkeit des Subjectes, das gedachte Object, die Intelligibilität des Objectes. Die beiden ersten Elemente sind subjectiv und contingent, die beiden anderen nothwendig und objectiv; der aus dem Zusammensein dieser Elemente resultirende Gedanke participirt an der Natur der einen und der anderen. Das Seiende oder das gedachte absolute Object creirt das denkende Subject, und insofern es sich ihm als das seiner Natur nach Denkbare zeigt, creirt es in demselben den Gedanken. Auch die selbsteigene Activität des denkenden Subjectes wird durch Gott als Causa prima in Bewegung gesetzt, so daß der Mensch in seiner Denkthätigkeit nur Secundärursache des erzeugten Gedankens ist. Beide subjective Elemente werden sonach durch göttliche Thätigkeit beeinflußt. Gott lenkt in der durch seine creative Thätigkeit beeinflußten Denkthätigkeit des Menschen die Strahlen des von ihm ausgegangenen Lichtes auf sich selbst zurück, indem er den den Creaturen zugewendeten Geistesblick des Menschen auf sich selbst zurückgehen macht. Dieses Zurückgehenmachen causirt eine Synthese zwischen dem Absoluten und Relativen, als welche sich alle intellective Denkthätigkeit des Menschen darstellt. Diese bethätiget sich in fortschreitender Entwickelung als urtheilende, schließende, methodisch ordnende Thätigkeit. Im Urtheilen vollzieht sich eine unmittelbare Creation des Prädicates durch das denkende Subject, im Schließen eine mittelbare Creation, und zwar so, daß die drei Urtheile, aus welchen der Syllogismus zusammengesetzt ist, genau den drei Gliedern der ontologischen Grundformel entsprechen. Die beiden möglichen Methoden: synthetische und analytische Methode, stellen die doppelte Denkbewegung, die vom Seienden ausgehende descensive und die vom Existenten ausgehende ascensive Denkbewegung dar.

Obschon alle wahre und ächte Wissenschaft deductiv ist, und deßhalb die descensive Denkbewegung ihrer Natur nach der ascensiven Bewegung vorausgeht, so muß es doch eine Anleitung geben, das Seiende, von dem im deductiven Verfahren ausgegangen werden soll, im praktischen Thun zu erreichen; und dieß gilt gleichsehr von der Erreichung des Seienden als des ersten Wahren und des Seienden als des absoluten Guten. Soweit nun Logik und Moral, deren specifische Objecte das Wahre und das Gute sind, eine solche praktische Anleitung zur Erreichung des Wahren und Guten geben, haben sie specifisch den Charakter von Kunstunterweisungen, in welchen das analytische ascensive Denkverfahren statt hat, während sie als Wissenschaften

des Wahren und Guten der descensiven synthetischen Methode sich zu bedienen haben. Die praktische Unterweisung gilt in beiden Wissenschaften dem Willen oder Liberum arbitrium, welches auf dem Gebiete des Wahren in der richtigen Wahl der Methode sich zu bekunden hat, daher die richtige Handhabung der Methode als die Ethik des Intellectes und als das moralische Gesetz der Wissenschaft bezeichnet werden kann. Wissenschaft ist aber eben so sehr die Erkenntniß des Wahren als jene des Guten; das beiden Arten des Erkennens gemeinsame Thun specificirt sich nur durch sein besonderes Object, welches im ersteren Falle das factisch gegebene Wirkliche, im letzteren das Seinsollende ist. Das für unser Erkennen factisch Gegebene ist aus der göttlichen Causalität abzuleiten und mittelst des descensiven Denkverfahrens aus seinen Gründen zu verstehen; das Seinsollende kommt wol auch unter Obmacht der göttlichen Causalität zu Stande, aber nicht ohne Mitwirkung der Creaturen, die durch die continuirlich fortdauernde creative göttliche Thätigkeit ihrem absoluten Ziele zugelenkt werden. Es tritt also hier dem descensiven Cyclus ergänzend und vollendend ein zweiter, ascensiver Cyklus zur Seite, in welchem das die creatürlichen Thätigkeiten durchwirkende göttliche Thun den Charakter eines recreativen Wirkens annimmt. Das Verständniß der ihrem Ziele zustrebenden creatürlichen Thätigkeiten aus dem recreativen göttlichen Thun macht die Erkenntniß des Guten zur Wissenschaft, während die Unterweisung in den der Zweckbeziehung des gottgesetzten Weltdaseins entsprechenden Handlungsweisen die Moral als Scienza arte erscheinen läßt.

Die wesentlichen Elemente der Ethik als Wissenschaft sind entsprechend den drei Gliedern der ontologischen Grundformel: die Ursache des Guten, das Gute als solches, und die Wirkungen desselben.[1] Die Ursache des Guten ist doppelt: eine primäre und eine secundäre; die primäre Ursache ist Gott, die secundäre die menschliche Seele in der Zweiheit ihrer Potenzen, deren eine das durch die Vernunft berathene Liberum arbitrium, die andere der unfreie Effect ist. Das Gute an sich besteht im Gesetze und im Imperativ; beide sind unlöslich mit einander verbunden und aus der primären Ursache des Guten abzuleiten, soweit diese als intelligente Ursache die Urheberin der nach ewigen Ideen geregelten Weltordnung ist, und als wollende Ursache den menschlichen Willen bindet und verpflichtet. Als creatives Princip ist sie die

---

[1] Del buono, c. 8.

primäre Ursache der dem moralischen Gesetze und Imperative entsprechenden Handlungen, mittelst deren der menschliche Wille das Gute wirkt. Die Wirkungen des Guten sind das tugendhafte Leben in der Zeit und das zukünftige selige Leben, jenes der Anfang, dieses die Vollendung der Participation der menschlichen Natur am Guten. Mit der Tugend vergesellschaften sich das Wolgefällige und das moralisch Schöne, der Friede des guten Gewissens, die sittliche Verdienstlichkeit und Anwartschaft eines angemessenen Lohnes als vermittelnde Momente zwischen Tugend und Glückseligkeit. Einzelne dieser Elemente, nämlich Princip und Ziel des Guten, sind ausschließlich übernatürlicher Art, während die anderen vom übernatürlichen Elemente durchdrungen sind.

Der die Rückkehr zum Principe vermittelnde zweite Schöpfungscyklus wird beziehungsweise durch das moralisch Böse vernichtet, welches den Menschen in sich selbst als seinem Ziel sich abschließen macht. Damit wird die ursprüngliche gottgesetzte Ordnung der Dinge verkehrt, die nur durch eine zweite Schöpfung auf Grund der geschädigten ersten Schöpfung wiederhergestellt werden kann. Die zweite Schöpfung hat wesentlich die Bedeutung einer Restauration durch das übernatürliche Machtwirken Gottes, durch welches den von der Richtung auf das Urziel abgeirrten geschöpflichen Kräften die Richtung auf ihr ursprüngliches Ziel wiedergegeben werden soll. Die auf den zweiten Schöpfungscyklus bezügliche recreative Thätigkeit Gottes nimmt hier den Charakter der Erlösungsthätigkeit an, und die ontologische Grundformel setzt sich um in die Formel: L' ente redime l' esistente. Die Wirkung dieser Thätigkeit ist die Schaffung einer neuen übernatürlichen Ordnung, in welche die natürliche hineingenommen wird, um über sich selbst emporgehoben und in Gott vollendet zu werden. Da der Bestand der natürlichen Ordnung nicht aufgehoben werden soll, so tritt zu dem bereits Vorhandenen und Wiederherzustellenden etwas Neues, der übernatürlichen Ordnung Angehöriges hinzu, zur natürlichen rationalen Erkenntniß eine supranaturale Erkenntniß, zu den natürlichen moralischen Tugenden übernatürliche göttliche Tugenden, zum Vernunftgesetze das Gesetz der Offenbarung, zum vernünftigen Imperativ das sichtbare und fortdauernde Orakel der Tradition und der Kirche. Die Erlösungsthätigkeit ist eigentlich nur eine specielle Bethätigung der recreativen Thätigkeit Gottes, die als solche schon übernatürlicher Art ist und sein muß, weil die Erhebung der Dinge in den Stand ihrer Vollendung eine Erhebung der natürlichen Dinge über sich und eine

Hinlenkung derselben auf das über ihnen seiende Überweltliche involvirt. Sofern das vorweltliche und überweltliche Seiende für die menschlichen Zeitwesen und deren natürliche Ordnung zugleich ein Jenseitiges ist, muß die übernatürliche Causalität den Gegensatz zwischen Diesseits und Jenseits überbrücken, welchen die durch die schöpferische Causalität Gottes in's Zeitdasein gesetzten geschöpflichen Kräfte aus sich zu überwinden nicht vermögend sind.

Gioberti subsumirt die Ethik unter die Teleologie, welche er der Protologie oder Wissenschaft der Principien als die Wissenschaft der Zwecke gegenüberstellt, beschränkt aber andererseits die Teleologie fast ausschließlich auf die Ethik, weil er die aus der göttlichen Causalität abgeleitete kosmische Wirklichkeit lediglich als Unterlage der moralischen Ordnung in's Auge faßt. Er sieht das Innere der natürlichen Wirklichkeit als etwas unserem Blicke Verhülltes an, und auch die teleologische Beziehung der sichtbaren Wirklichkeit erscheint ihm nur in Bezug auf die Erdsphäre, die Wohnstätte des Menschen in concreto erkennbar; in Bezug auf den ganzen übrigen Theil des in einer unermeßlichen Zahl von Weltkörpern sich ausgliedernden Universums haben wir bei allgemeinen Ideen stehen zu bleiben, und können uns über die teleologischen Beziehungen derselben nur vermuthungsweise concret determinirte Vorstellungen bilden. Gioberti geht sonach ebenso wenig, ja noch weniger als Rosmini auf die Idee einer Naturphilosophie ein; während Rosmini wenigstens die philosophischen Unterlagen einer rationalen Physik zu liefern bemüht war, bleibt Gioberti bei einer metaphysischen Deduction der Monaden als Componenten des Universums und dynamischen Principien des kosmischen Geschehens stehen, und faßt die Bethätigung derselben ausschließlich von Seite ihrer teleologischen Beziehung in's Auge. Der Teleologie kommt es nach Gioberti zu, die Zweckbeziehung, deren generelle Beleuchtung der Protologie anheimfalle, in ihrer Anwendung auf das thätige Leben zu erforschen; dieses werkthätige Leben ist aber eben mit dem Complexe der ethischen Functionen des zeitlichen Menschheitsdaseins identisch. Die Entfaltung der moralischen Kräfte und Vermöglichkeiten des Menschen folgt den allgemeinen Entwickelungsgesetzen der geschöpflichen Potenzen. Jede dynamische Entfaltung involvirt eine Aufeinanderfolge von Thätigkeiten und Zuständlichkeiten, welche aus einer gottgesetzten Potenz sich entwickeln. Jede der im Verlaufe der Entwickelung hervorgetretenen Formen ist eine Metamorphose der Kraft, welches aus Unähnlichem Ähnliches hervorgehen macht, ohne

daß damit die Selbstgleichheit des sich verwandelnden Seins aufgehoben würde. Die Kraft ist im ersten Acte ihres Daseins, d. i. im Augenblicke ihrer Erschaffung, nicht schon einfach ein Individuum, sondern eine individuirte Art, aus welcher allmälig die in ihr potentiell enthaltenen individuellen Existenzen hervorgehen. Enthielte der individuelle Keim nicht die Art, so würde er nicht in Wahrheit die Individuation der Idee sein, noch auch der Idee entsprechen, weil jede Idee ihrer Natur nach generisch oder specifisch ist. Der Hervorgang des individuirten Seins aus der potentiellen Allgemeinheit bestätiget den Leibniz'schen Satz, daß es keine Indiscernibilien gebe; die genauen Ähnlichkeiten der Gegenstände unter einander sind bloßer Schein und Folge einer unvollkommenen Entwickelung. In jeder Reihe von geschaffenen Dingen zeigt sich einerseits die Production des Ähnlichen, andererseits das Hervorgehen des Unähnlichen; zur Identität der substanzialen Kraft tritt die Verschiedenheit der Entwickelung hinzu. Nur auf diese Weise vermögen die Individuen der Vollkommenheit ihres ideellen Typus zu entsprechen, welcher einartig und vielfältig ist, und in dieser seiner Doppelheit zur einigen und vielfältigen Vollkommenheit des Welturbildes beiträgt. Die Lehre von den psychischen Potenzen ist nur eine specielle Application dieser allgemeinen dynamologischen Lehren. Jede Fähigkeit der menschlichen Seele reflectirt in ihrer Entfaltung die beiden vorerwähten Momente der Entfaltung aller geschöpflichen Kräfte. So schließt das menschliche Empfindungsvermögen in seiner ursprünglichen Potenzialität alle möglichen Empfindungen und Gefühle in sich, welche in den nachfolgenden Wahrnehmungen ihre bestimmte Begränzung erlangen. Die der Reflexion vorausgehende und sie begleitende Intuition erhält durch die Reflexion successiv ihre stets bestimmtere Gestaltnng und Begränzung. Der Wille, welcher in seiner ursprünglichen Allgemeinheit auf alle in seinem Bereiche gelegenen Objecte potentiell gerichtet ist, erhält seine Determination durch seine Richtung auf die besonderen Objecte. In einer jeden dieser Dyaden gehört das erste Glied, welches den anfänglichen Act der dynamischen Entfaltung bildet, dem ersten Creationscyklus, das zweite, welches eine Reihe aufeinanderfolgender Umwandlungen in sich schließt, dem zweiten Creationscyklus oder dem teleologischen Processe des Universums an. Das Strebeziel der menschlichen Seele ist das Gute; die Tugend ist jene zuständliche Disposition, welche durch den numerischen und intensiven Zuwachs der entsprechenden Acte stetig wachsend, das Theilhaft-

werden des Guten mehr und mehr erleichtert; die Seele erhebt sich endlich über sich selbst, ihre Tugenden nehmen ein übermenschliches gottförmiges Wesen an, bis der Tod als dynamischer Sprung (salto dinamico) den perfectiblen Lauf des Lebens mit einer bleibenden und endgiltigen Vollkommenheit abschließt. Für den Gerechten ist der Tod der Übergang aus der dynamischen Bewegung in die Ruhe, vom Mittel zum Zwecke, ein Sprung von der Arena zum Ziele, ein Versetztwerden aus dem Nacheinander in das Ineinander, aus der Zeit in die Ewigkeit aus der Erde in den Himmel, oder um mit den Pythagoräern zu sprechen, aus dem Uranos in den Kosmos, welcher unter den himmlischen Wohnungen der geschaffenen Geister zunächst an den göttlichen Olymp angränzt.

In allen Denkentwickelungen Gioberti's schlägt seine triadische Grundformel durch, ohne daß er jedoch gleich Hegel den Versuch gemacht hätte, ein System triadischer Entwickelungen in kunstgerechter Form auszuführen. Er begnügt sich, allüberall gelegentlich den Durchschlag jener Formel aufzuzeigen, die sich ihm in den vielfältigsten Gedankenwendungen und Gedankenverschlingungen als das gestaltende Princip philosophischer Anschauungen und Erkenntnissen erweist und bewährt. Sie lautet in ihrer Anwendung auf die Ethik: „Das Seiende schafft vermittelst des freien Willens das Gute." Daran schließen sich als weitere triadische Grundformeln der beiden besonderen Abtheilungen der Ethik: Tugendlehre und Glückseligkeitslehre, die Sätze an: „Der Wille bringt, indem er den Affect dem Gesetze unterordnet, die Tugend hervor"; „die Tugend bringt durch Versöhnung des Affectes mit dem Gesetze die Glückseligkeit hervor."

Alle menschlichen Fähigkeiten reduciren sich nach Gioberti auf zwei, auf jene des Erkennens und Handelns. In der Mitte zwischen Erkenntniß und That steht die Kunst, die im Sinne der Alten aufgefaßt, einen für das praktische Handeln verwerthbaren Complex von Resultaten des wissenschaftlichen Nachdenkens bedeutet. Wir wissen bereits, das die aus der Protologie oder Scienza ideale abgeleiteten Wissenschaften in rein theoretische und in theoretisch-praktische (Scienze arti) zerfallen. Wie die Logik und Moral sind auch Ästhetik und Politik Wissenschaften von doppelseitigem Charakter;[1] wie in der Logik und Moral dem geistigen Thun (Denken und Wollen) des Menschen, so

[1] Introduz. I, c. 5, artt. 5. 6.

soll in der Ästhetik und Politik dem in der zeitlich-irdischen Welterfahrung gegebenen Wirklichen, welches zunächst Gegenstand der Erkenntniß ist, zugleich auch eine teleologische Beziehung gegeben werden. Die Ästhetik ist nach ihrer theoretischen Seite Lehre vom Wesen des Schönen, welche aber, sofern sie in der intellectiven Erzeugung des Kunstschönen eine Nachbildung der göttlichen Schaffensthätigkeit aufweist, und dem künstlerischen Thun eine teleologische Beziehung gibt, von selbst auch den Charakter einer Kunstlehre (Scienza arte) annimmt. Ähnlich verhält es sich mit der Politik, welche die der göttlichen Idee gemäße Gestaltung der menschlichen Rechtsgemeinschaft aufzuzeigen hat. Der teleologisch-praktische Charakter der Lehre vom Schönen ergibt sich bereits aus der geschichtlichen Entstehung der Poesie und Kunst, welche aus dem Bedürfniß einer imaginativen und mentalen Vergegenwärtigung der durch die Sünde geschädigten und relativ gestörten Schönheit des gottgeschaffenen Weltdaseins hervorgieng; so weit die Kunst im Dienste der christlichen Idee thätig ist, zieht sie auch die durch das recreative Wirken Gottes angebahnte Klärung und Vollendung des zeitlichen Weltdaseins in den Bereich ihrer Thätigkeit. Die Grundconcepte der Ästhetik sind das Erhabene und das Schöne; ersteres entspricht dem zweiten, letzteres dem dritten Gliede der ontologischen Grundformel. Damit ist gesagt, daß das Schöne aus dem Erhabenen hervorgeht, und dasselbe zu seiner causalen Voraussetzung hat.[1] Das Erhabene ist die im göttlichen Creationsacte sich manifestirende Größe des Unendlichen; diese Manifestation faßt zwei Endglieder in sich, deren erstes dem Seienden, das andere dem durch das Seiende zu setzenden Existenten näher steht; das erste, in welchem die Macht des Unendlichen sich ausspricht, ist das dynamisch Erhabene (Sublime dinamico), das zweite, die ungegränzt weiten Fassungsformen des Existenten: Zeit und Raum, Betreffende, heißt das mathematisch Erhabene. Das Schöne ist die sinnlich wahrnehmbare Verleiblichung des künstlerischen Conceptes, entspricht somit dem Existenten als drittem Gliede der ontologischen Grundformel. Wie das Schöne gemeinhin das Erhabene zu seiner Voraussetzung hat, so war auch die Darstellung des Erhabenen als solchen der Anfang aller Kunstthätigkeit, die somit wesentlich religiösen Ursprunges ist. Die ältesten Kunstwerke und dichterischen Schöpfungen waren mehr

---

[1] Näheres über Gioberti's Lehre vom Schönen in unserer Abhandlung: „Idealistische Theorien des Schönen in der ital. Philos. d. 19. Jahrh." SS. 33 ff.

erhaben als schön; was von der altorientalischen Kunst und Dichtung gilt, hat in seiner Weise auch von der mittelalterlichen Kunst und Dichtung zu gelten, die in den Hervorbringungen eines Dante, Michelangelo, Ariost, Shakespeare und den großen spanischen Dichtern abschloß. Nicht bloß im Erhabenen, sondern auch im specifisch Schönen ist das intellective Element Hervorbringer der sensiblen Form und nicht umgekehrt. Das schöpferische Ingenium des Dichters und Künstlers geht vom Gedanken zur Form über, die, um wirklich ausdrucksvoll und schön zu sein, von der geistigen Idee durchherrscht sein muß. Außer dem Erhabenen und Schönen gibt es noch ein drittes, seinem Begriffe nach von beiden zu unterscheidendes Element des Schönen: das Wunderbare, welches den innigen Zusammenhang der Kunst mit der Religion anzeigt, und außer dem intellectuellen Bestandtheile auch einen supraintelligiblen und supranaturalen Inhalt in sich schließt.

Gleich allen anderen Wissenschaften muß auch die Wissenschaft der Politik auf ontologischer Grundlage sich aufbauen.[1] Gioberti leitet die Mängel der modernen zeitgenössischen Wissenschaft der Politik aus ihrer psychologistischen Fundirung ab; diese sei Ursache, daß die politische Freiheit auf den Selbstwillen des Individuums gestützt wird, statt daß sie aus der moralischen Ordnung der Dinge erklärt würde. Das Freisein ist an sich genommen ein vager, negativer Begriff, der einen bestimmten positiven Inhalt erst durch seine Beziehung auf die Gesetze der sittlichen Ordnung erlangt. Die abstract verstandene Gleichheit ist eine unorganische, mathematische Beziehung, welche die Idee der Ordnung und Harmonie ausschließt und der gegebenen natürlichen Mannigfaltigkeit der Dinge widerstreitet. Sie wird sonach ohne Beziehung auf eine höhere Idee zur Quelle folgenschwerster Irrthümer. Die Idee der allgemeinen Brüderlichkeit hat nur auf dem Boden christlicher Überzeugungen einen gesunden verständigen Sinn; und zwar muß es das positive, katholische, autoritative Christenthum sein, aus welchem die Ideen der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit verstanden sein wollen, weil nur durch ein in diesem Sinne verstandenes Christenthum der Idee zur gebührenden Herrschaft in der menschlichen Societät verholfen werden kann. Die repräsentative Regierung läßt sich, sofern man ihren specifisch christlichen Idealtypus in's Auge faßt, definiren als Leitung der menschlichen Societät durch eine natürliche Aristokratie in organischer

[1] Introduz. I, c. 5, art. 6.

Verbindung mit einer aus Wahl hervorgehenden Hierarchie unter Oberherrschaft der Idee. Das moderne Verfassungsleben muß auf die in der mittelalterlichen Lebensordnung gegebenen Grundlagen zurückgeführt werden; d. h. der moderne politische Fortschritt soll die in der mittelalterlichen Lebensordnung potentiell enthaltene normale Gestaltung einer gesunden Gesellschaftsordnung zur vollen Ausgeburt bringen unter selbstverständlicher Beiseitelassung alles dessen, was zur barbarischen Härte der mittelalterlichen Lebenszustände gehörte und eben durch den modernen Fortschritt vollständig abgestoßen und ausgeschieden werden soll. Die mittelalterliche Lebensordnung der christlichen Völker brachte das Princip zum Ausdrucke: „Die Idee erzeugt unter der Form der obersten Einheit die Varietät der socialen Existenzen." Die Idee ist somit die souveräne Bildnerin und Beherrscherin der socialen Existenzen; das vermittelnde Glied zwischen der Idee und den socialen Existenzen ist die ministerielle Souveränetät, welche mittelst einer äußeren und legitimen Investitur an der absoluten Souveränetät participirt. Eine Investitur derselben ist nothwendig, weil sie sich nicht selbst das Dasein geben kann, sondern durch die absolute Souveränetät autorisirt sein muß. Die Idee erweist sich als wirksame Macht und Bildnerin der Gesellschaft in der Form des Rechtes, welches die der intellectiven Participation an der Idee entsprechende Participation am creativen Acte ist, mittelst dessen das Recht in der menschlichen Gesellschaft zur Herrschaft gelangen soll. Wie die rationale Erkenntniß eine intellective Participation an der Idee ist, so das Recht eine active Participation an der Idee; beide Participationen müssen zusammenwirken, um dem Rechte zur Herrschaft zu verhelfen, und die Immanenz beider in der Gesellschaft ist die ministerielle Souveränetät. Die menschlichen Träger derselben haben den Beruf, jene Immanenz fortschreitend zu verallgemeinern und zu vertiefen; um ihrem Berufe zu genügen, muß ihnen Stärke und Einsicht zu Gebote stehen — Stärke zur Aufrechthaltung der Ordnung, Einsicht zur Vervollkommnung derselben. Die Stärke soll vor Allem eine moralische Stärke sein; als solche ist sie die wahrhafte Auctorität, welche den Despotismus oder die bloße Stärke der rohen Gewalt ausschließt, so wie sie umgekehrt den demokratischen Wahn der Volkssouveränetät als angebliche Quelle aller politischen Gewalt ausschließt. Daß die durch ein abgestuftes Theilhaben an der ministeriellen Souveränetät geregelte Gesellschaftsordnung die naturgemäße Form der menschlichen Societät sei, wird durch die Geschichte

bestätiget, welche lehrt, daß in den primitiven Zuständen der Nationen die Souveränetät nicht in einem oder in wenigen Menschen concentrirt, sondern in den mannigfaltigen Gliedern des socialen Körpers ungleichmäßig vertheilt ist. Dieß war auch durch eine Reihe von Jahrhunderten der Zustand der europäischen Monarchien, welcher erst in der Neuzeit theils durch das träge Erlahmen der Völker, theils durch den Hochmuth der Fürsten sich änderte. Die gewaltsame Verrückung der gegebenen natürlichen Ordnung des Theilhabens an der ministerialen Souveränetät heißt Revolution; es gibt Revolutionen von Oben und von Unten. Jede Revolution ist illegitim; aber die moralische Schuld dieser Illegitimität trifft nicht die Vertheidiger der gestörten natürlichen Ordnung, sondern die Angreifer derselben. Die Reaction gegen die Störung ist somit eine legitime Revolution; und der Zweck aller legitimen Revolutionen ist die Wiederherstellung der primitiven natürlichen Ordnung des Gesellschaftslebens unter den den gegebenen Zeitverhältnissen angepaßten Modificationen. Diese sollen eben eine gegen Störungen von Oben und Unten geschützte friedliche und gesunde Lebensentwickelung eines politischen Körpers ermöglichen. Die katholische Kirche mengt sich nicht in die untergeordneten Fragen und Probleme der bürgerlichen Gesellschaftsordnung, deren Lösung Gott dem geschichtlichen Laufe der Dinge anheimgegeben hat; sie wahrt nur die Basis der gesellschaftlichen Ordnung, die Unverletzlichkeit der souveränen Gewalt, die ausdrücklich durch die Offenbarung sanctionirt ist.

Obschon die Kirche über den zeitlichen Angelegenheiten der menschlichen Societät steht, so ist sie doch der eigentliche Stützpunkt der gesellschaftlichen Entwickelung als der Hort der ewigen Ideen, auf welche alle menschliche Wohlfahrt gestützt ist.[1] In ihr sind jene idealen Wahrheiten hinterlegt, welche das Verhältniß zwischen Gott und den geschaffenen Geistern betreffen und das absolute Richtmaß für die Regelung des menschlichen Zeitdaseins darbieten. Alle menschliche Ordnung muß auf die das geschöpfliche Dasein regelnde und ordnende objective Vernunft gegründet sein; diese Vernunft ist an sich Gott, die katholische Societät als Kirche aber das von der Ordnermacht der objectiven Vernunft durchdrungene menschliche Zeitdasein. Die Durchdringung der menschlichen Societät durch die objective Vernunft bezweckt die Richtung des Gesammtlebens der menschlichen Societät auf das

---

[1] Introduz. I, c. 8.

Ewige und Göttliche. Die Kirche in ihrer sichtbaren Erscheinung ist die äußere Form und Fassung der inneren geistigen Gemeinschaft, zu welcher vereiniget die menschliche Societät unter den continuirlichen, von Gott oder der ewigen Idee ausgehenden Impulsen regenerativ belebender Thätigkeit steht. Das äußerlich sichtbare und geistig Innerliche sind in der kirchlichen Societät eben so innig aufeinander bezogen, wie im Wesen des Einzelmenschen, und dieses ist durch seine lebendige Eingliederung in die Kirche in eine Ordnung höheren Ranges emporgerückt, innerhalb welcher es an den Wirkungen der in der Form eines erlösenden Thuns ausgeübten recreativen Thätigkeit Gottes participirt. Die Kirche ist als göttliche Schöpfung einer neuen zweiten Ordnung auf Grund der allgemeinen kosmischen Ordnung das gottgeschaffene Vehikel der Zurückführung des dem Göttlichen abwendig gewordenen Menschengeschlechtes zur Wiedervereinigung mit Gott und zur vollkommenen Actuirung dieser Wiedervereinigung. Der Mittler der von Gott durch die Kirche gewirkten Thätigkeit ist Christus, in dessen soterischem Wirken sich die göttliche Creationsthätigkeit in höherer Ordnung wiederholt. Wie Gott in seiner primitiven Schöpferthätigkeit die mundanen Existenzen setzt, so gibt er durch Christi soterische Wirksamkeit der Kirche das Dasein. Obschon die göttliche Erlösungsthätigkeit specifisch dem zweiten Cyklus der allgemeinen Schöpferthätigkeit zufällt, so reproducirt sich doch in ihr abermals auf höhere Weise das beiden Cyklen angehörige Thun und Geschehen. Diese höhere Reproduction des beiden Cyklen angehörigen Thuns und Geschehens findet ihren Ausdruck in den beiden correlativen Formeln: Iddio per mezzo di Cristo crea la Chiesa — La Chiesa per mezzo di Cristo riconduce a Dio. Gioberti nennt diese beiden Cyklen im Unterschiede von den beiden Cyklen der göttlichen Schaffensthätigkeit Cyklen der göttlichen Offenbarungsthätigkeit (Cicli rivelativi). Obschon in sachlicher Ordnung der erste der beiden Cicli rivelativi sich als Prius zum letzteren verhält, kehrt sich doch im reflexiven Denken des gefallenen, erlösungsbedürftigen Menschen die Ordnung um; der Gläubige muß von der Kirche durch die Vermittelung Christi Gott zugeführt werden und gelangt durch die erziehliche Thätigkeit der Kirche zu dem mit vollkommener Freiheit und Bewußtheit vollzogenen Glaubensacte, in welchem er Gott als den Schöpfer seines Heiles und Christum als Mittler desselben geistig erfaßt. Um nämlich Gott als den Schöpfer des Heiles erfassen zu können, muß das reflexive Denken vorerst zur

geistigen Erfassung der Idee oder Gottes als des seinem Wesen nach Seienden und Wirkenden hingeführt worden sein; dann erst ist der Mensch auch befähiget, den in der Glaubenswahrheit geoffenbarten specifischen Modus der in der Heilandsthätigkeit Christi sich bekundenden Wirksamkeit Gottes geistig aufzufassen und der geoffenbarten Wahrheit einen realen Assens zu leisten. Der erziehliche Einfluß der Kirche ist aber nicht bloß dazu nothwendig, den Menschen religiös zu stimmen und christlich gläubig zu machen, sondern auch die unerläßliche Vorbedingung einer wahren und richtigen Philosophie. Die erste Bedingung eines richtigen Philosophirens ist die Versetzung des reflexiven Denkens in die ideale Region, von welcher alle Synthesen und discursiven Denkentwickelungen ausgehen. Das einzige Mittel, den Geist mit der Idee in Contact zu bringen, ist das Wort; aber nur das vollkommene Wort kann dem Geiste die Idee vollkommen vernehmbar machen. Das vollkommene Wort ist das in seiner ursprünglichen Integrität erhaltene Offenbarungswort, welches in der Kirche hinterlegt ist und außerhalb der Kirche nicht gefunden werden kann. Die Kirche lehrt aber die Idee nicht bloß als das Seiende, sondern in wenigstens analogischer Weise auch als Essenz erkennen; sie macht in der Essenz das effective Princip des Supranaturalen und Supraintelligiblen, den Urheber der Natur und Gnade, der Vernunft und Offenbarung, den allmächtigen Schöpfer und Erlöser erkennen. Der christliche Glaube schließt den Gesammtinhalt der philosophischen Erkenntniß in sich, ein dem Glauben entfremdetes Denken vermag denselben nicht zu gewinnen, somit auch nicht rational zu entwickeln.

Trotz ihrer durchgängigen Bezogenheit aufeinander sind Religion und Philosophie deßungeachtet innerlich von einander unterschieden. Die Philosophie ist wesentlich Vernunfterkenntniß, die Religion als Lehre eine inhaltlich aus der Offenbarung geschöpfte Wahrheitserkenntniß. Beide Arten von Erkenntniß begegnen sich aber darin, daß sie das creative göttliche Thun zu ihrem Inhalte und Objecte haben; soweit nun auch die göttliche Erlösungsthätigkeit ein creatives Thun ist, fällt sie auch in den Bereich der philosophischen Erkenntniß, nur daß sich der die natürliche Ordnung transscendirende Inhalt der göttlichen Offenbarungsthätigkeit nicht in die Form einer reinen Vernunftwissenschaft bringen läßt. Der Inhalt der religiösen Erkenntniß ist das Supranaturale als solches, während die Philosophie dasselbe nicht als solches, sondern als Voraussetzung, Ergänzung und Begränzung der

ihr als solcher zukommenden Erkenntnisse in's Auge faßt. Man kann demzufolge nicht in Abrede stellen, daß es auch eine Philosophie der Religion gibt; diese ist indeß etwas von der Philosophie als Vernunftwissenschaft specifisch Unterschiedenes, soferne letztere alle ihre Erkenntnisse aus einem rational erfaßten Ersten ableitet. Gioberti schöpft der Philosophie als einer in sich selber begründeten Vernunftwissenschaft den Namen Protologie,[1] während er die specifisch den Inhalt der Religionserkenntniß zum Betrachtungsgegenstande machende philosophische Erkenntniß als „Philosophie der Religion" bezeichnet.[2] Das Wesentliche aller philosophischen Erkenntniß ist, daß sie die göttliche creative Thätigkeit als solche zum Betrachtungsobjecte hat;[3] die Philosophie der Religion hat specifisch das recreative soterische Wirken Gottes zu ihrem Objecte und gehört in diesem Sinne zu den abgeleiteten philosophischen Disciplinen.[4]

Die Philosopie der Religion könnte nicht den Anspruch auf den Rang einer philosophischen Erkenntniß machen, wenn sie nicht mit der Philosophie als Vernunftwissenschaft einen philosophisch rationalen Gedankeninhalt gemein hätte, der es möglich macht, ihr einen rein philosophischen Gehalt abzugewinnen. Dieser beiden gemeinsame rational philosophische Gedanke ist jener der Μέθεξις,[5] welchem in der Protologia eine umständliche Auseinandersetzung gewidmet ist.[6] Die Methexis hat die Μίμησις[7] zu ihrem Correlate; beide sind Concretisirungen von

[1] Ursprünglich hatte Gioberti den Begriff der Protologie enger gefaßt; siehe oben S. 155. Aus dem daselbst Bemerkten sind aber hinlänglich die Gründe zu entnehmen, aus welchen sich ihm der Begriff der Protologie nachträglich erweiterte und die der Protologie contradistinguirte Teleologie in der Philosophie der Religion aufgieng.

[2] Protologia I, p. 192.

[3] La filosofia è la scienza dell' atto creativo in se stesso e in relazione co' suoi effetti. Le altre discipline sono la scienza di tali effetti considerati in se stessi, senza relazione all' atto creativo. O. c. I, p. 191.

[4] La filosofia si distingue dungue in primaria e secondaria. La primaria è la scienza dell' atto creativo o sia della formola ideale che lo esprime compitamente; cioè la Protologia. La filosofia secondaria o Deuterologia è la scienza delle relazioni dell' atto creativo co' suoi effetti. Essa si suddivide in tante parti, quante sono le ragioni de' suoi effetti; e perciò in logica, etica, politica (che abbraccia l' economica), estetica, psicologia, filosofia della storia, delle lingue, della natura, della rivelazione. O. c. I, p. 192.

[5] Vgl. Plato Parmen. p. 132, d; Soph. p. 256, a.

[6] Protologia II, pp. 7—252.

[7] Vgl. Plato Crit. p. 107, b: μίμησις καὶ ἀπεικασία.

Zeit und Raum (Cronotopo) als den Medien des Überganges aus der Idee in die Existenz, und zwar so, daß die Methexis gleich dem Continuum auf das Seiende, die Mimesis gleich dem Discreten auf das Existente sich bezieht. Der Bereich der Mimesis ist die Erscheinungswelt, welche eine Mischung aus Objectivem und Subjectivem ist und relativ an der Wahrheit Theil hat; die absolute Wahrheit ist die reine Objectivität. Die relative Wahrheit ist eine Mischung aus Sensiblem und Intelligiblem, während die absolute Wahrheit das reine Intelligible ist. Das zeitliche Erkennen des Menschen hat nur relativ an der Wahrheit Theil; es befindet sich im Stande der Mimesis und ist im Übergange zur Methexis begriffen, ohne jedoch zur vollen Methexis zu gelangen, daher ihm stets etwas Scheinbares, Irriges, Dunkles beigemischt bleibt. Der menschliche Geist ist keine reine Intelligenz, sondern eine in's Subjectivsein getauchte Existenz, die allerdings im Vernunftdenken an der Objectivität Antheil gewinnt, jedoch niemals vollkommen. Als Existenz ist der menschliche Geist wesentlich Sensitivwesen, seine Sensibilität aber relatives Intelligentsein; dieser seiner Beschaffenheit entspricht als Object seiner Erkenntniß die Außenwelt, die ein relatives Intelligibile in potentia ist. Der Actus dieser potentiellen relativen Intelligibilität ist die Vernunft; das actuelle Venünftigsein der Seele wird durch die Idee gewirkt, durch welche die sensible Seele zuerst als Mimesis geschaffen worden ist, und durch das Vernünftigsein in den Stand einer relativen Methexis hinübergeführt wird. Die kosmischen Existenzen als reale Sensibilitäten und Μιμήσεις werden niemals aufhören, aber sie werden dereinst zur vollen Methexis gelangen, und damit wird das Zeitliche und Sinnliche dem Geistigen und Bleibenden weichen. Schon im Zeitverlaufe des menschlichen Daseins häufen sich unermeßliche geistige Güter als unvergängliche Errungenschaften zeitlich vorübergehender Menschen und Völker. Das Sensible geht als Sensibles vorüber, hat aber ein dauerndes Sein als Intelligibles; es dauert fort, sofern es sich entwickelt und zum Gedanken wird, und als Gedanke in dem großen Repositorium des Geistes, im Schatzhause der Methexis des menschlichen Geistes aufbewahrt wird. Das Phänomen der Natur und die Erzeugnisse der Kunst idealisiren sich im Geiste, wie umgekehrt der Geist sich in ihnen incarnirt. Der eucharistische Christus und die continuirliche Erneuerung des einstmaligen Kreuzesopfers Christi im liturgischen Meßacte ist der Ausdruck für die Immanenz des intelligibel gewordenen Sensiblen im Intelligiblen. Das

Sensible selber erhält sich im Geiste auf eine gewisse Art als Sensibles, sofern es aus seiner vergänglichen Realität in's Gedächtniß übergeht und dort aufbewahrt wird. Das Gedächtniß ist die Perpetuirung des Sinnes; die Erinnerung schafft die Geschichte, durch deren Vermittelung die Facta intellectualisirt und verewiget werden. In Kraft der Geschichte werden Moses, Alexander, Cäsar unsere Coëtanen. Der Gedanke erweitert die Grenzen des Cronotopo, Anachronismen und Anatopismen sind in seinem Bereiche etwas Natürliches. Auf diese Wahrheit ist das Werben um Ruhm gegründet; der Ruhm ist die Unsterblichkeit des Menschen als Intelligibile, und thut die Unsterblichkeit des Menschen als jene eines Intelligens nach Außen kund. Der Mensch hat als Intelligens und Intelligibile eine doppelte Unsterblichkeit; als Intelligibile ist er unsterblich in den Gedanken Anderer, als Intelligens in seinem eigenen Denken. Die erstere Art des Unsterblichseins ist der Voransatz der letzteren, der Seligkeit; die Glorie ist die Circumsession des Denkens im Denken. Sie supponirt die methektische Einheit der Species in ihren mannigfaltigen Individuen. Der Mensch kann nicht glücklich sein, wenn er bloß sich selber denkt, ohne von Anderen gedacht zu sein; er will nicht bloß verstehen, sondern auch verstanden sein. Durch dieses Verstandensein wird die geistige Einheit der Species realisirt. Das Sensible kann nur als Intelligibles fortdauern, weil nur in der Religion des Geistigen Diverses und Conträres coexistiren kann. Die Species sind real; in ihnen als den Intelligibilitäten der individuellen Dinge stellt sich die Methexis derselben dar; die Welt ist intelligibel als Methexis. Darum ist es unzureichend und falsch, die Universalien mit den Conceptualisten bloß in den menschlichen Verstand, oder mit den Semirealisten in den göttlichen Verstand zu verlegen, als ob das Gebiet des Geistigen bloß Gott und Geister in sich faßte; die Realität der Genera und Species beweist, daß die Universalien auch der Natur inexistiren. Die Natur ist ihrer Idee nach eine Einheit, welche die Mitte hält zwischen der abstracten Einheit des einfachen Aggregates und der concreten Einheit des Individuums. Diese mittlere Einheit ist die Methexis: man kann sie mit Scotus Erigena u. A. als Natura naturans bezeichnen, die als solche in der Mitte steht zwischen dem Typus und der Natur oder der Idee (Gott, Logos) und der Natura naturata oder Mimesis (Sinnenwelt). Die Natura naturans bringt die Natura naturata mittelst eines concreativen Actes hervor, wie das Intelligible das Sensible hervorbringt. Der concreative Act hat natürlich

den göttlichen creativen Act zu seiner Voraussetzung, durch welchen unmittelbar das Sensible gesetzt wird; mittelst des concreativen Actes soll aus dem Sensiblen das Intelligible hervorgehen, Träger der concreativen Thätigkeit ist die Natura naturans, der Complex der der Natur immanenten Genera und Species. Die Species ist das erste Moment der dynamischen Entwickelung, das Individuum das zweite Moment. Im göttlichen Schaffensacte wurden die Dinge zuerst in ihren Species als den die individuelle Vielheit potentiell in sich tragenden Anfängen der Dinge gesetzt. Die Species ist ein Mittleres zwischen dem Genus und dem begränzten Individuum, zwischen dem Seienden und Existenten, Unendlichen und Endlichen, Intelligiblen und Sensiblen. Die Species hat beziehungsweise an der unendlichen Einheit des Genus Theil, diese ist aber bereits durch den Creationsact begränzt und vervielfältiget, indem das Genus eine Mehrheit von einander begränzenden Species in sich schließt. An sich ist die Species ein Eines und Unendliches; es mischt sich aber in ihr mit dem Intelligiblen ein Sinnliches und sinnlich Vorstellbares, welches die Vervielfältigung und Circumscription des Intelligiblen involvirt. Die Species ist daher eine Synthese aus zwei Elementen, und das Intelligible hat in ihr das Sinnliche zu seinem Coelemente, mittelst dessen das an sich absolute Intelligible zu etwas Relativem wird.

Der Creationsact schließt zwei Cyklen in sich: einen ersten, in welchem die keimträchtigen Species der Dinge gesetzt werden, einen zweiten, in welchem die in den Species enthaltenen Keime sich entwickeln. Diese Entwickelung schließt als ein successiver Verlauf Anfang, Mitte und Ende des kosmischen Geschehens in sich. Der Anfang ist die kosmogonische Epoche, das Mittelstadium die stabile kosmische Epoche, das Ende die Epoche der Palingenesie. Der noch völlig unentwickelte Zustand, in welchem die Dinge im ersten Creationsacte in's Dasein gesetzt werden, ist jener der reinen Mimesis, in welchem das Intelligible noch völlig im Sinnlichen eingewickelt ist und die Kraft im ersten und anfänglichen Actus ihrer Entfaltung sich befindet. Die kosmogonische Epoche ist als Anfang des zweiten Cyklus zugleich auch der Abschluß des ersten Cyklus und gehört darum diesem eben so gut wie dem zweiten Cyklus an. So gehört ihrerseits auch die an die Ewigkeit gränzende Epoche der Palingenesie als Abschluß des zweiten Cyklus der Ewigkeit an. Das im Geschehen des zweiten Cyklus angestrebte Ziel ist der Übergang aus der Mimesis in die Methexis

oder in das Theilhaben am Göttlichen.[1] Das Sensible soll in seiner fortschreitenden Entwickelung mehr und mehr intelligibel werden; die vollkommene Intelligibilität wird in der Epoche der Palingenesie erreicht. Die an das Ende gelangte Entwickelung führt das Stillestehen des bereits an's Ende gelangten Entwickelungsstrebens oder den Tod herbei, der somit den Übertritt in den Stand der vollen Methexis bedeutet.

Der Creationsact resultirt aus der Lebendigkeit der Idee. Die Idee creirt als das absolute Intelligible das relative Intelligible, d. i. die geschöpfliche Kraft, deren Essenz für uns ein Supraintelligibles ist. Das absolute Intelligible creirt das relative Intelligible, wie der Vater den Sohn erzeugt oder ein Maler sich selbst porträtirt. Dieß ist der tiefe Sinn des biblischen Wortes, daß Gott den Menschen nach seinem Gleichniß schuf. Die Methexis und Mimesis der geschaffenen Dinge, d. h. ihre Idealität, ergibt sich aus dem Sein durch das Wirken der Ideen. Die Idee bildet sich ihr Abbild, wie die Seele sich ihren eigenen Leib schafft. Die relativen Intelligibilien sind in der That der Körper, in welchem sich die absoluten Intelligibilien incarniren. Das relative Intelligibile verhält sich zum Absoluten wie eine endliche Copie zu ihrem unendlichen Modell. Die Idee ist unendlich und deßhalb in ihrer Individualität etwas Generelles; die Individuität des relativen Intelligibile hingegen schließt die Generalität aus. Das relative Intelligible verhält sich zum Absoluten wie das Individuum zu Genus und Species. Das Leben der Ideen ist ein doppeltes, ein inneres und ein äußeres; das innere Leben ist der ewige intelligente Act, der die Idee constituirt, das äußere Leben der creative Act. Die Idee ist lebendig, weil sie ein innerer und äußerer Actus ist. Als äußerer Actus schafft sie ihr Nachbild. Der ideale creative Act geht vom Ewigen aus und bewegt sich zur Zeit hin; er bringt diese beiden Extreme einander nahe mittelst der Succession und Immanenz. Der

[1] Auch hier wird von Gioberti des Scotus Erigena rühmend gedacht: Il ritorno a Dio dell' umanità tutta quanta ammesso dall' Erigene è una idea quasi chiara della metessi della specie umana e del suo realismo. L' Erigene ha l' idea chiara dei due cicli creativi. Il suo tentativo di teoria palingenesiaca è il migliore di tutti. Vide la gradazione infinita della scala palingenesiaca. Pose la gradazione della terra nel suo incielamento, e il paradiso terrestre nell' amenità innocente degli origini. Ciò che guasta il suo sistema è il suo semipanteismo. Protologia II, pp. 684 sg.

äußere Actus der Idee ist in seiner Bewegung vom Ewigen zum Zeitlichen das erste dynamische Princip, durch welches beide Cyklen hervorgebracht werden. Das ideale Leben schafft das Leben der geschöpflichen Kräfte; darum ist, wie die Idee das erste, so die geschaffene Kraft das zweite dynamische Princip. Die Idee schafft die Kraft im ersten Cyklus und entwickelt sie im zweiten Cyklus; sie bringt im ersten Cyklus die Methexis, im zweiten die Mimesis hervor. Das geschaffene kosmische Leben ist sonach eine Participation am ungeschaffenen, göttlichen, idealen Leben und schließt zwei Grade in sich: das sensible Leben oder Methexis, und das intelligible Leben oder Mimesis, welche dem zweiten Cyklus angehört und am Ende desselben sich vollendet. Das sensible Leben besteht in der Implication des Intelligiblen unter der Initialform des Keimes oder geschaffenen Kraft in ihrem ersten Actus. Das intelligible Leben besteht in der Explication des Sensiblen und in der successiven Manifestation des im Sensiblen eingewickelten Intelligiblen. Das sensible Leben ist die potentielle Perfectibilität, das intelligible Leben die Vervollkommnung, der Fortschritt der geschöpflichen Dinge. Der Fortschritt ist die Entwickelung des Intelligiblen aus dem Sensiblen.

Daß das Intelligible wirklich im Sensiblen eingewickelt ist, erweist sich aus der Art und Weise, wie wir in unserem Denken das Sensible in's Intelligible überführen, indem wir es auf generelle Ideen, wie jene der Qualität und des Effectes, zurückführen. Das Fundament dieser Identificirung des Sensiblen und Intelligiblen sind die Mimesis und Methexis, welche sich uns in der Intuition des creativen Actes darbieten. Ein anderer Beweis, daß die Empfindung eine eingewickelte Intellection ist, bietet sich in der heroischen Liebe dar, welche etwas Heiliges, Göttliches, mit dem Wahren, Schönen und Guten Verwandtes ist und durch diese ideellen Mächte erregt wird, was nicht möglich wäre, wenn das Sensible vom Intelligiblen essentiell verschieden wäre. Die Liebe ist eben implicite Volition, während die Volition als solche eine freie Intellection ist.

Gioberti's Lehre ist augenscheinlich Neuplatonismus. Er selber bezeichnet sie als Platonismus, hebt aber als einen Mangel bei Plato hervor, daß derselbe die Vitalität der Ideen zu wenig zu ihrem Rechte kommen lasse. In der That konnten bei Plato zufolge des von ihm nicht überwundenen antiken Dualismus die Ideen nicht die Bedeutung schöpferischer Mächte haben; Gioberti ist bemüht, ihnen eine derartige

Bedeutung unter Vermeidung des neuplatonischen Emanatianismus zuzuweisen; daß es ihm trotz seiner Verwahrung gegen Emanatianismus und Pantheismus nicht gelang, den christlichen Creationsgedanken in seiner ganzen Reinheit zu erfassen, wurde bereits wiederholt bemerkt und leuchtet auch unmittelbar aus dem vorausgehend Angeführten hervor, indem die absolute Vitalität der Idee das Vorhandensein der Schöpfung als etwas unvermeidlich Erfolgendes involvirt.

Gioberti adoptirt mit dem Platonismus selbstverständlich auch die Lehre von der Vergänglichkeit des wandelbaren Erscheinenden und findet, daß die Lehre des Protagoras über die Relativität der Wahrheit, sofern sie auf die Mimesis angewendet werde, vollkommen richtig sei. Das an sich immutable Wahre müsse in der Welt der Erscheinungen nach Ort, Zeit, Volk, Individuum variiren. Die Mimesis erscheint da als die positive Gränze der Methexis; die in sich selbst limitirte und daher sich durch sich selbst limitirende Realität ergibt den Begriff der positiven Gränze im Unterschiede von der negativen Gränze oder dem Nichts, von welchem nur die Methexis oder das entwickelte Existente begränzt ist.

Die menschliche Persönlichkeit existirt gegenwärtig als Mimesis, durch ihre Entwickelung wird sie zur Methexis. Dieß gilt vom Individuum wie von der Gattung. Im Individuum hat die Methexis die Bedeutung einer Verjüngung, einer Vergrößerung, der Erwerbung neuer Vollkommenheiten, des Übertrittes in eine höhere Ordnung. In Bezug auf die Gattung oder Species bedeutet sie die Actuirung der concreten Einheit derselben. Die actuirte concrete Einheit der Gattung im methektischen überweltlichen Stande führt nach christlicher Sprechweise den Namen triumphirende Kirche, sowie die potentielle und mimetische Einheit derselben streitende Kirche heißt, in welcher nämlich die Gegensätze noch nicht zur harmonischen Einheit ausgeglichen sind. Strauß läßt nur die Gattung unsterblich sein; aber die derselben zugestandene Unsterblichkeit ist nur eine abstracte. Die concrete Unsterblichkeit der Gattung kann nicht ohne die Unsterblichkeit der Individuen bestehen und die Unsterblichkeit der Individuen nicht ohne die concrete Einheit der Menschennatur in Adam und in Christus. Der Rationalismus, welcher Christus, Adam und die menschliche Gattung sammt allem Anderen auf reine Ideen reducirt, zerstört die Realität aller Dinge. Der wahrhafte Realismus, zu welchem sich der Pantheismus als bloßes Afterbild verhält, setzt drei Dinge voraus: die reale, nicht

bloß potentielle, sondern actuelle Idee = Actus purus, die specifische und individuelle Methexis, die Mimesis. Staat und Kirche auf Erden sind ein Symbol, ein Gleichniß und eine Verbürgung der methektischen und concreten Einheit der Species und enthalten sie im Keime. Hegel stützt sich in seiner pantheistischen Vereinerleiung der Dinge auf seine Dialektik. Die Dialektik ist ihrem Wesen nach die Unification der Individuen in der concreten Einheit ihrer Species. Es gibt aber eine doppelte Dialektik, die mimetische und die methektische. Die mimetische Dialektik schließt den Streit der Gegensätze nicht aus; sie ist mehr potentiell als actuell und bringt nur eine unvollkommene Einheit hervor; sie ist das erste dialektische Moment. Das zweite Moment ist die methektische Dialektik als Complement der universalen Dialektik; sie erwirkt die Einigung der Gegensätze in der Specieseinheit ohne Vernichtung der Individualität. Die beiden dialektischen Momente entsprechen den beiden Schöpfungscyklen. Zwischen den Anfang und das Ende des Cyklus stellt sich die Hierarchie als Gleichgewicht des Differenten und Entgegengesetzten und Constituent der kosmischen Ordnung; die specifische Einheit ist in ihr angebahnt und lebendig veranschaulicht, aber noch nicht vollkommen erwirkt. Sie ist das Symbol der specifischen und methektischen Einheit, die himmlische Rose Dante's.[1] Dante's Gedicht ist die großartigste Trilogie und das ausdrucksvollste Symbol der universalen Dialektik, sowie des Überganges der Existenzen von der Mimesis zur Methexis.

Die geistigen Dinge haben ihr Abbild in der Sinnenwelt. Das Licht ist die höchste methektische Entwickelung der körperlichen Natur, so wie das Auge die höchste methektische Entwickelung des animalischen Körpers. Licht und Auge bringen in ihrer Vereinigung jenes ästhetisch Schöne hervor, in welchem ein hoher Grad des Phantasieschönen dargestellt ist. Das Licht macht den empirischen Raum sichtbar und verleiht ihm Mannigfaltigkeit durch die Farben, in welche es auseinandergeht, d. h. es macht ihn methektisch. Das Licht bewirkt im Contacte mit dem Ohre gleichfalls einen Schönheitseffect; das Gehör ist der zweite methektische Sinn des Menschen. In den Apperceptionen desselben hat ein zeitliches Nebeneinander statt, während in den ästhetischen Apperceptionen des Gesichtes ein räumliches Nebeneinander statthat.

---

[1] Vgl. Parad. XXX, vv. 117.

Sinn, Imagination, Vernunft sind die drei methektischen Entwickelungsstufen des menschlichen Geistes. Intellect und Wille sind die beiden Pole des menschlichen Geistes, welche in ihrer harmonischen Einigung die reine Geistigkeit der Methexis erwirken, während in ihrer Trennung der Wille zum Affecte wird und den Stand der Mimesis causirt. Intellect und Wille verhalten sich zu einander wie Licht und Feuer in der physischen Ordnung. Das Licht erhält, das Feuer zerstört; ersteres schafft das Paradies, letzteres die Hölle. Von Gott geeiniget wirken sie die Vollkommenheit. Gott ist die oberste Einigung und Gleichheit; daher ist er auch das dialektische Princip, welches die Gegensätze einiget. Der Erdenmensch ist im Stande der Ungleichheit, weil Geist und Wille in ihm noch nicht vollkommen geeiniget sind. Das Feuer ist Symbol der Höllenstrafe, welche in einem ewig unbefriedigten Sehnen nach dem Unendlichen besteht. Die Hölle ist der Mensch ohne Palingenesie, ohne Methexis, ohne Abschluß des zweiten Cyklus. Wie Licht und Feuer ein einziges Element sind, so auch Paradies, Hölle und Fegefeuer, welche das Sehnen nach dem Unendlichen mit einander gemein haben; die Hölle ist hoffnungsloses Sehnen, das Fegefeuer hoffnungsvolles Sehnen, das Paradies befriedigtes Sehnen.

Das bisher Angeführte reicht aus, uns über den metaphysischen Denkhabitus Gioberti's eine angemessene Vorstellung zu bilden. Wenn er lehrt, daß das Wollen das freie Erkennen sei, so ist damit gesagt, daß der Kern des menschlichen Wesens der strebende Wille sei, dessen Ziel selbstverständlich außer ihm liegt und im unendlichen Sein gegeben ist. Da dieses vom rationalen Denken nicht umschlossen werden kann, so würde es für die menschliche Strebekraft stets ein äußeres bleiben, wenn es sich nicht selbst dem Menschen innerlich machte, zunächst dadurch, daß es sich dem menschlichen Geiste auf geheimnißvolle Weise zeigt und vernehmlich macht und so demselben das Ziel seines Strebens weist, weiter aber auch seinem Willen die beharrliche Richtung auf dieses Ziel ertheilt. Die geistige Selbstvernehmbarmachung Gottes oder des unendlichen Seienden gehört der natürlichen Ordnung der Dinge an, sofern sie die wesentliche Vorbedingung der rationalen Denkthätigkeit des Menschen ist, die Ertheilung der beharrlichen Richtung auf das absolute Ziel aber der übernatürlichen Ordnung. Da dasjenige, dessen Selbstmanifestation die unerläßliche Bedingung der Selbstentfaltung der rationalen natürlichen Lebensthätigkeit des Menschen ist, das Übernatürliche in eigenster Wesenheit ist, so ist von vorne

herein alle Nationalität und philosophische Forschung auf einen übernatürlichen Lebensgrund gestellt; an die Stelle der selbsteigenen idealen Denkconceptionen treten rationale Denkevolutionen, welche, an die im Lichte der göttlichen Wahrheit geschauten Allgemeinbegriffe sich anknüpfend, in der Aufeinanderbeziehung des empirischen Denkstoffes und der geistigen Universalien sich abwickeln. So ist das menschliche Selbst als denkendes ganz nur dem außer ihm Seienden zugewendet, bei sich und in sich selber ist es nur als wollendes. Es ist nämlich seinem Wesen nach Energie und geschöpfliche Nachbildung des Seienden als solchen oder der absoluten Energie, die im Schaffen sich bethätiget. Daher ist auch die göttliche Schaffensthätigkeit das dem menschlichen Denken am göttlichen Sein natürlich Faßbare und die gesammte philosophische Erkenntniß der Dinge auf die dem menschlichen Geiste natürliche Erfassung der causalen Energie des absoluten Seins gestützt. Die Erfassung Gottes als desjenigen, der die absolute Energie in eigenster Wesenheit ist, ist eine concrete geistige Anschauung im Unterschiede von der abstract pantheistischen Auffassung Gottes als des allgemeinen Seins, welche die Vereinerleiung von Schöpfer und Geschöpf involvirt. Da aber in Wahrheit nur Gott der Seiende ist, so können die Geschöpfe, die außer Gott existiren, nur in Kraft ihres Theilhabens am göttlichen Sein Bestand haben; dieß gilt von ihrer realen Existenz und von ihrer idealen Lebensthätigkeit. Die geschöpfliche Welt kann nur durch die Methexis zu einer wahrhaften Mimesis des göttlichen Seins werden; durch die Umsetzung derselben in eine wahrhafte Mimesis wird die Welt des Scheines oder der rein sinnlichen Mimesis aufgehoben, die eben nur dem Stande der zeitlich unvollendeten Schöpfung entspricht. Die in Gott vollendete Wirklichkeit wird eine vollkommen geistige, von Gottes Licht und Klarheit durchdrungene Wirklichkeit sein. Die realen Componenten des Weltdaseins werden bleiben, ihr wechselseitiges Verhältniß aber jenes der vollkommenen Harmonie sein, in welcher die absolute Harmonie des göttlichen Seins nachgebildet ist.

Die realen Componenten des Weltdaseins sind die Monaden als lebendige Kräfte, die in ihrer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit ein System hierarchisch abgestufter Ordnungen bilden. Die Leibniz'sche Monadologie war der erste Versuch, das Sensible auf das Intelligible, die Realität auf die reine Geistigkeit zu reduciren.[1] Die Essenz der

[1] Protologia II, pp. 117 sg.

Leibniz'schen Monade ist das Geistige (Intelligente und Intelligible); die Ausdehnung und Bewegung, d. i. die Materie und das Sensible, sind einfach nur Erscheinendes oder vielmehr Relationen der eingewickelten Geistigkeit, welche mit der Auswickelung der Geistigkeit verschwinden. Leibniz ließ es nur daran fehlen, daß er, allen Monaden Perceptionsfähigkeit zuschreibend, keinen Unterschied zwischen innerer und äußerer Mentalität, d. h. zwischen activer und passiver Perceptionsfähigkeit machte.[1] Alles Reale ist intelligibel, aber nicht alles Reale auch intelligent; hierauf ist der Unterschied zwischen geistiger und physischer Welt und Ordnung gegründet, in welchem sich das geschöpfliche dualistische Auseinandertreten des in Gott absolut geeinigten Realen und Idealen darstellt. Die vollkommene Evolution der Intelligibilität oder externen Mentalität des nicht intelligenten Realen vermittelt den Übergang der gegenwärtigen sinnlichen Welt in den dereinstigen Stand der methektischen Vergeistigung. Man hat drei aufeinanderfolgende Weltzustände zu unterscheiden, die präsensible, sensible, suprasensible Welt.[2] Die erstere stellt die anfängliche virtuelle Methexis, die zweite die Mimesis, die dritte die finale, actuale Methexis dar. Die Mimesis ist das Streben der initialen Methexis zur finalen. Die beiden methektischen Welten sind außerzeitlich; die erstere ist das abstracte Genus, letztere das concrete und vollkommen individuirte Genus. Die methektische Individuation ist ein Supraintelligibile, welches nicht mehr der kosmischen Ordnung angehört, und darum nur in analogischer Weise verstanden werden kann. Analogische Erkenntniß ist initiale Erkenntniß. Um die initiale Erkenntniß der methektischen Individualität zu gewinnen, muß jenes Mittlere zwischen Potenz und Actus, Genus und Individuum gefunden werden, welches beide Gegensätze in sich faßt.[3] Das Mittlere zwischen Potenz und Actus ist der Conatus, das Mittlere zwischen Genus und Individuum die Species. Potenz und Actus, Genus und Species sind vom Begriffe des Lebens umfaßt, in welchem Conatus und Species sich identificiren; denn die Species ist der Conatus des nach Individuirung strebenden Genus, der Conatus die Specification der sich actuirenden Potenz. Demzufolge kann das Leben als Identität des Conatus mit der Species, als Comprehension der Potenz und des

---

[1] O. c. II, p. 113.
[2] O. c. II, p. 107.
[3] O. c. II, p. 103.

Actus, des Genus und Individuums die methektische Einheit einiger Maßen verständlich machen.

Das Leben ist ein seiner Idee nach Eines und Universales, an welchem alle Theile des Universums participiren. Leben ist gleichbedeutend mit Mittheilung und Kreislauf. Andererseits ist das Leben jedem Individuum eigen; das Leben ist eben nicht eine bloße Allgemeinheit, es besitzt vielmehr den höchsten Grad der Concretheit. Demzufolge bietet sich im Begriffe des Lebens jene Einigung der Allgemeinheit und Individuität dar, welche der finalen Methexis eigen sein wird. Jeder denkende Mensch findet den Herd des Lebens in seinem eigenen Geiste, in welchem die mit der Vielheit und Particularität ermittelte Einheit und Allgemeinheit exemplificirt ist. Das Gleiche tritt uns im Denken entgegen, in welchem alles Generelle individuirt und alles Individuelle generalisirt wird. Der subjective Gedanke setzt ein Objectives, nämlich die Idee voraus, diese ist aber ein Eines und Unendliches, Individuellstes und Allgemeinstes; sie ist individuell, weil sie sich selbst denkt, generell, weil sie von sich selbst gedacht wird. Gott ist sonach das höchste Genus und höchste Individuum, somit der Typus der methektischen Einheit, Individuität und Universalität.

Gioberti glaubt in der Idee der Concretion den Stützpunkt zur Verlebendigung des im Gegensatze vom Allgemeinen und Besonderen sich bewegenden Denkens gefunden zu haben. Wenn aber der Gegensatz vom Allgemeinen und Besonderen wesentlich die Signatur des Naturlebens ist, in welchem alles Generische individuell und alles Individuelle der reelle Ausdruck eines Generellen ist, so muß auch das im Gegensatze zwischen Allgemeinem und Besonderem sich bewegende Denken das sichtbare Naturdasein zu seinem specifischen Inhalte und Objecte haben, und es ist nicht abzusehen, mit welchen Mitteln ein solches Denken den Standpunkt eines naturalistischen Kosmismus soll transscendiren können. Gioberti glaubt ihn durch die allem reflexiven Denken vorausgesetzte Anschauung der Idee transscendirt zu haben; diese Anschauung ist aber doch nur ein Postulat und eine hypothetische Grundannahme, an welcher Gioberti aus einem religös-sittlichen Interesse festhält. Eben so ist es nur ein religiös-christliches Interesse, aus welchem er an der Perpetuität der finalen Methexis festhält; denn die richtige Consequenz des von ihm eingenommenen Standpunktes wäre wol die Annahme einer unendlichen Succession von Involutionen und Evolutionen. Wir geben gerne zu, daß er nach der subjectiven Absicht und Tendenz seines philo-

sophischen Denkstrebens den Standpunkt eines kosmischen Naturalismus transscendirte; er vermochte jedoch nicht den geistigen Stützpunkt seines durch ethisch-religiöse Motive dictirten Hinausschreitens aufzuweisen. Er transscendirt die sinnliche Wirklichkeit nur im imaginativen Denken, welchem er allerdings selber eine divinatorische Kraft zuschreibt; als specifisches Apprehensionsvermögen des Schönen schließt es eine Erinnerung der urzeitlichen kosmogenischen Epoche und eine Anticipation der zukünftigen Palingenesie in sich.[1] Daraus erhellt nun wol, daß Gioberti ein von Ideen inspirirtes Denken kennt und hochhält, zugleich aber auch, daß er es in seiner rein geistigen Gestalt nicht zu erfassen vermag. Was er mit Plato, allerdings nur beziehungsweise, als eine der Seele anhaftende Erinnerung bezeichnet, ist seinem Wesen nach die ideale Apprehensionsfähigkeit der menschlichen Seele, welche die über den Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem, Species und Individuum hinausgestellten Verknüpfungen der Dinge erfaßt, und darum zu erfassen vermag, weil die menschliche Seele als solche in ihrer geistigen Realität eine höhere Zusammenfassung des in der Gesammtheit aller sinnlichen Dinge gegebenen Wirklichen ist, gleichwie Gott in der absoluten Geistigkeit seines Wesens eine über die Gesammtheit aller Weltdinge hinausgerückte absolute Zusammenfassung und Einigung derselben ist, die aber freilich als absolute Totalität unendlich mehr in sich schließt, als die endliche Welt in sich enthalten kann. Auch die menschliche Seele enthält nach ihrem wesenhaften Sein mehr in sich als die gesammte ihr subjicirte sichtbare Wirklichkeit. Sie ist als geschöpfliche Nachbildung der absoluten Totalität des göttlichen Seins gleichfalls eine wirkliche ungebrochene Totalität und als solche in ihrer Weise ebenso über die Gesammtheit der sichtbaren Dinge gestellt, wie Gott über die Gesammtheit der Weltdinge. Mit der Stellung über den Dingen ist die Beherrschung derselben verbunden; der absoluten Beherrschung der Weltdinge durch Gott entspricht analogisch eine Beherrschung der sichtbaren Dinge durch den menschlichen Geist, die, soweit es sich um eine Beherrschung im Denken handelt, in der divinatorischen Apprehension und idealen Reproduction der in den sichtbaren Weltdingen ausgedrückten und in ihnen sich verwirklichenden göttlichen Gedanken besteht. In der Apprehension der specifischen und generischen Beschaffenheiten der Dinge ist das Denken von der Beschaffenheit der

---

[1] O. c. II, pp. 104 sg.

Dinge abhängig; die geistige Herrschaft über die Dinge kann nur in der Apprehension der ideellen Verknüpfungen der specifisch und generisch differenten Vielheiten ausgeübt werden; also ist die menschliche Seele zufolge ihres Vermögens ideeller Apprehensionen gottesbildlich und über alle sichtbaren Dinge als eine dieselben zusammenfassende Realität höheren Ranges hinausgestellt. Als ungebrochene Totalität ist sie wesentlich Monas; für diesen Fall aber kann sie nicht mit den nach Leibniz'scher Annahme monadischen Componenten der sichtbaren Dinge irgendwie in Vergleich gestellt werden; der Begriff der Monas wird auf diese Componenten gar nicht mehr anwendbar sein, sofern unter geschöpflicher Monas eine relative Totalität, eine Individuation des Weltganzen verstanden werden will. Relative Individuationen des Weltganzen können nur die aus den angeblichen Monaden zusammengesetzten sinnlichen Gebilde sein, und diese werden im Gegensatze zur menschlichen Seele als ungebrochener Totalität nur gebrochene Einheiten darstellen können. Auch die Totalsumme aller dieser gebrochenen Einheiten wird keine volle Monas darstellen; und darauf beruht sodann der wesenhafte Unterschied zwischen der Gesammtheit alles sinnlich Wirklichen und jeder einzelnen Menschenseele, welche auch als einzelne die Gesammtheit der sichtbaren Dinge nicht bloß aufwiegt, sondern schlechthin überwiegt. Die allem Sinnlichen als solchem wesentliche innerliche und reale Getheiltheit ist die Ursache seiner Tenebrosität und Opacität, welche aber keine absolute ist, weil die innerliche, reale Differenzirtheit der Natursubstanz der Macht der in ihr durchgreifenden und ihr immanenten Gestaltungsmächte subjicirt ist. Es gibt keinen absolut rohen Stoff, weil dieser als eines Zusammenhaltes schlechthin entbehrend gar nicht bestehen könnte; die Stofflichkeit kann somit nur in einem relativen Überwiegen der inneren realen Differenzirtheit über die im Stofflichen durchgreifenden Gestaltungsprincipien bestehen. Dieses relative Überwiegen involvirt weiter eine zum Wesen alles Stofflichen gehörige reale Differenz zwischen Stoff und Form, die allerdings in der aufwärts steigenden Reihe der Formationen der Natursubstanz mehr und mehr ausgeglichen wird, aber niemals aufgehoben werden kann, weil die Natursubstanz ihrer Idee nach ein von den geistigen Substanzen unterschiedenes Sein ist. Übrigens reflectirt sich der Unterschied von Geistigem und Körperlichem, Übersinnlichem und Sinnlichem auch noch innerhalb des Bereiches des sichtbaren Naturdaseins in dem Gegensatze zwischen activer und passiver Potenzialität, welche letztere das Wesen der Materialität

constituirt und in ihrer potentiell unendlichen Bestimmbarkeit der Erklärungsgrund der unbegränzten Bildsamkeit des Stofflichen ist. Man hat im Naturdasein Idee, Kraft, Stoff (potentiell unendliche Bestimmbarkeit) zu unterscheiden; die Kräfte sind instrumentale Agentien im Dienste der Idee, die höchste unter ihnen das Licht, welches am unmittelbarsten im Dienste der Idee oder göttlichen Gestaltungsmacht des Naturdaseins steht. An die Stelle der Idee tritt in der höchsten aller stofflichen Formationen im Menschen die geistbegabte Seele als selbstiges monadisches Gestaltungsprincip, in dessen Verhältniß zu dem ihm eignenden und von ihm zu gestaltenden stofflichen Leibe sich das Verhältniß der göttlichen Schöpfermacht zu dem durch dieselbe zu gestaltenden Weltdasein reflectirt, mit dem Unterschiede jedoch, daß für die menschliche Seele nicht bloß das Stoffliche als solches, sondern auch eine potentiell in demselben bereits enthaltene Delineation und Configuration des von der Seele zu bildenden Körpers, welche auf Rechnung der Idee, d. i. der die Natur durchwirkenden göttlichen Gestaltungsmacht zu setzen ist, als etwas im Voraus gegebenes und ihr gestaltendes Wirken Determinirendes vorhanden ist.

Wie verhält sich Gioberti zu dieser Auffassung der Idee des Menschenwesens? Aus seinen Darlegungen[1] geht hervor, daß er gleich Rosmini in der Menschenseele nur einen höheren Entwickelungsgrad dessen sah, was bereits in der sogenannten Thierseele als Belebungsprincip eines animalischen Körpers gegeben ist. Gewiß ist es richtig, daß man zur Vermeidung eines falschen anthropologischen Dualismus in der Begriffsbestimmung der menschlichen Seele von ihrer Grundeigenschaft als Belebungsprincip des Leibes auszugehen hat; es darf aber darüber nicht das im Selbstdenken sich bekundende selbstige Sein und Wesen der Menschenseele übersehen werden, worin eben der vom Bestande des vergänglichen Menschenleibes unabhängige Bestand und die metaphysische Realität der menschlichen Seele begründet ist, während die Thierseele nicht etwas an sich Seiendes, sondern lediglich eine vielfältigst variirte Lebensform der verschiedenen Arten vergänglicher thierischer Existenzen ist. Gioberti bleibt bei der Polemik gegen den abstracten anthropologischen Dualismus stehen, ohne zum Verständniß der richtigen concreten Fassung der denknothwendigen inneren Dualität des menschlichen Wesens vorzudringen. Nach ihm sind die Begriffe von Seele

[1] Protologia II. pp. 410 sgg.

und Körper, beide für sich allein genommen, bloße Abstractionen; das concrete Wahre sei ihre Aufeinanderbeziehung. Die menschliche Seele ist jedoch nicht erst in Folge ihrer denknothwendigen Beziehung auf den ihr eignenden Leib, sondern schon an sich als eine reale Monas eine concrete Wesenheit, wenn auch diese erst in der Hervorbildung ihres persönlichen Seins sich zur vollkommenen Actualität vollendeter Concretheit entwickelt; in ihr ist auch der primäre Grund der Concretheit des leiblichen Menschengebildes in dessen charakteristischem Unterschiede von allen übrigen animalischen Formationen zu erkennen. An Gioberti's Behauptung, daß der Mensch vor Allem eine Einheit und die Dualität im Menschenwesen das Nachfolgende sei, ist nur so viel richtig, daß die im Menschenwesen als solchem begründete Dualität erst in der zeitlichen Lebensentwickelung immer distincter hervortritt, weil die Seele des zeitlichen Erdenmenschen anfänglich ganz und gar in die sinnliche Leiblichkeit versenkt und auf die Functionen der vegetativen Lebensthätigkeit beschränkt ist. Geradezu unwahr ist der Gioberti'sche Satz, daß die Relation zwischen Leib und Seele realer sei als die Termini der Relation; daraus würde folgen, daß das Wesen des Menschen in der zeitlich vorübergehenden Erscheinung desselben bestehe.

Der Grund aller dieser Schiefheiten entspringt aus Gioberti's Combination des Leibniz'schen Monadismus mit der semipantheisirenden Lehre von der Methexis. Die universale Methexis ist ihm ausgedrückt durch die antike Lehre von der Weltseele. Die Welt als Intelligibles ist Seele, und hat als solche Verstand, Wille und Willkürvermögen, Imagination, Gedächtniß, affective Thätigkeit und alle sonstigen Potenzialitäten der menschlichen Seele — allerdings nur in approximativer und analogischer Weise, ungefähr so, wie die Intelligenz im Instincte, das Wachen im Traume, das Denken in der Perception der Leibniz'schen Monade enthalten ist. Der Wachzustand ist die Exteriorität und Objectivität der Imagination, der Traum die Interiorität und Subjectivität derselben. Wachzustand und Traum sind die beiden Seiten der Imagination; die Imagination ist die Mimesis des Intellectes, so wie das Sensible Mimesis des Intelligiblen ist. Daher sagt Heraklit, daß die Wachenden eine ihnen gemeinsame Welt haben, während der Träumende seine eigene Welt hat. Die Natur ist der Wachzustand der Weltseele; ihre Kräfte sind ihre Innerlichkeit, die Ordnung in ihr ist die Vernunft, die Contingenz das Willkürvermögen, die Periodicität ihr Gedächtniß, ihr Wille die Attraction u. s. w. Gioberti's Berufung auf

den erwähnten Ausspruch Heraklit's ist charakteristisch und bestätiget die schon oben vorgebrachte Bemerkung, daß er das geistige Individualleben des Menschen mit dem imaginativen Leben identificirt und die dereinstige Erhebung in den Stand der reinen Geistigkeit als eine Entselbstigung der menschlichen Individualität anzusehen geneigt ist. Allerdings tritt dieß nicht in sein Bewußtsein.[1] Er faßt den allgemeinen Vollendungsstand der Natur als eine Verpersönlichung desselben, welche darin besteht, daß das Sensible in's Intelligible, das Sentiens in ein Intelligens verwandelt wird. Aber der Vollendungsstand besteht eben nur in der möglichst vollkommenen Verähnlichung des Geschöpflichen mit der absoluten Allgemeinheit, in deren Elemente jegliche vollendete geschöpfliche Kraft ihre Beziehungen zu allen anderen außer ihr vollkommen actuirt und wiederspiegelt, so daß jegliches Einzelne ganz und vollkommen in allem Anderen lebt und als Denkendes es aus sich hervorstellt. Es ist dieß der Stand der vollendeten Concretisirung der geschöpflichen Existenzen, die aber wahrhaft nicht in sich selbst, sondern in Gott sind. Gioberti hat eben Geist und Natur zu nahe aneinandergerückt, als daß die geschöpflichen Geister wahrhafte selbstige Tenenten des Weltdaseins zu sein vermöchten. Ihr Vollendungsstand kann deshalb nicht in einer nachbildlichen selbstmächtigen Reproduction des gottgesetzten Weltganzen, sondern nur in einer vollendeten Actuirung ihrer allseitigen Beziehungen zu demselben bestehen. Intellection ist ja nach Gioberti nur vollkommen entwickelte Sensation.

---

[1] Er wehrt diese Entselbstigung sogar ab, aber freilich in ganz eigenthümlicher Weise. Che cos'è la palingenesia? Non è propriamente la cessazione assoluta della mimesi; poichè la potenza creata è infinita e non può mai essere attuata a compimento. La palingenesia è di due sorta, secondo che risguarda la natura o lo spirito. Per la natura è il principio di coscienza; per lo spirito è il trasporto della coscienza dal discreto nel continuo, dal tempo nell' immanenza. Nei due casi è sviluppo di mentalità salita nella gerarchia mentale; ma salita che è salto, passo e grado. Per la palingenesia la natura si fa uomo; l' uomo si fa Dio (Protologia II, p. 681). — La palingenesia perfetta non sarà mai che possibile. La sua attualità importerebbe l' indiazione assoluta, e l' esaurimento attuale dell' infinito possibile. La palingenesia reale è solo imperfetta. Consiste nel passagio dal progresso successivo al progresso immanente. La palingenesia perfetta è l' ideale supremo, a cui il finito si accosta senza mai poterlo giungere. Tale ideale è l' Idea, è Dio; l' universo nell' infinito successivo dei secoli è un' imitazione progressiva, ma sempre imperfetta di Dio (O. c. II, p. 681).

Wie wenig Gioberti die Idee der geschöpflichen Persönlichkeit zu erfassen im Stande ist, geht daraus hervor, daß er das Weibliche zur Unterlage der Genesis des Männlichen macht. Animus ist ein höher entwickelter Stand der Anima; die reine Geistigkeit der höchste Grad der methektischen Vollendung, deren Entwickelungsstufen von unten aufwärts mechanische, physische, chemische, vegetative, instinctive, animalische, rationale Kraft sind. Jeder Mensch ist androgym, sofern die Union zwischen Seele und Leib eine Ehe zwischen Männlichem und Weiblichem, Methexis und Mimesis ist;[1] dieses Verhältniß wiederkehrt im Verhältniß zwischen Animus und Anima; allüberall aber ist das Unvollkommenere das Substrat des Vollkommeneren, somit auch im Menschsein das Weibliche die Basis des Männlichen, die Imagination die Basis und unentwickelte Form der Intellection. Das Richtige ist, daß die Phantasie als die von Ideen durchgeistete Imagination den Geist als sachliches Prius voraussetzt, wie auch in der Ordnung der Entstehung des menschlichen Geschlechtes der Mann der Frühere vor dem Weibe und der berufene Bildner des Weibes war. Wie der Mann früher ist als das Weib, so ist der Geist früher als die Phantasie; sofern diese als durchgeistete Imagination gefaßt wird, kann allerdings mit Gioberti das imaginative Denken als die dem zeitlichen Erdenmenschen specifisch angemessene Form der Apprehension der überzeitlichen Dinge bezeichnet werden. Sicherlich ist ein phantasieloses Philosophiren auch ein geistloses Philosophiren; aber nur die vom Geiste disciplinirte Philosophie ist das geeignete Vehikel einer ideellen Apprehension der überzeitlichen Dinge; der eigentliche Apprehensor der Ideen oder überzeitlichen Verknüpfungen der Dinge ist der menschliche Geist als solcher, in dessen ideellen Apprehensionen sich das Wesen der menschlichen Seele als eines der Gesammtheit der sichtbaren Weltdinge übergeordneten und den leiblosen Intelligenzen wesensverwandten Seins bekundet.

Die Persönlichkeitsidee ist wesentlich auf den Gedanken der Alterität gestützt, welcher in dem ausschließlich auf die Ideen der Urbildung und Nachbildung, reiner und getrübter Nachbildung gestützten Gedanken-

[1] Damit ist allerdings die Überordnung des Männlichen über das Weibliche entschiedenst ausgesprochen. Vgl. hiezu Protologia II, pp. 261, 582 sg. Im Zusammenhange damit der gegen Petrarca's Schwärmereien ausgesprochene Tadel: Petrarca deificò Laura; ma il fece femminilmente.... Petrarca tolse la sua femminilità non dal genio italico, ma dalla cavalleria e dai Provenzali. In ciò fu gallizzante (O. c. II, p. 584).

systeme Gioberti's nicht zu seinem Ausdrucke gelangen konnte. Darum mußte auch sein Bemühen um eine verlebendigte und vertiefte Auffassung des kosmischen Seins und menschlichen Erkennens gegen seinen Willen zu pantheisirenden Auffassungen führen; der Erweis der intellectiven Thätigkeit als eines die göttliche Schöpferthätigkeit reproducirenden geistigen Thuns mußte ihm mißlingen, weil er den Geist nicht als selbstige Alterität im Verhältniß zu Gott zu erfassen vermochte. Obschon nun der Gedanke der Alterität specifisch im Menschen als realisirtem geschöpflichen Gegenbilde des göttlichen Seins verwirklichet ist, so hat er doch seinen Ausdruck in jedem der geschöpflichen Geister, die, je näher an Gott gerückt und in seinem Lichte sich sonnend, eben deßhalb um so selbstmächtiger sind; die absolute Hervorkehrung der geschöpflichen Alterität vollzieht sich in der Verwandlung des Engels in ein dämonisches Wesen. Das Hinwegsehen von der Idee der Alterität ist Ursache, daß Gioberti auch einen speculativen Begriff vom Wesen der Engel und Dämonen für unerreichbar hält,[1] unbeschadet der tiefsinnigen Ideen, welche er als Apologet des biblischen Offenbarungsglaubens den theologischen Rationalisten gegenüber über beide Arten von Wesen entwickelt.[2]

Die Nichterfassung der Persönlichkeitsidee beweist durch sich selbst, daß Gioberti die von ihm angestrebte vollkommene Concretisirung des Weltbegriffes nicht erreicht hat. Die Grundursache des Mißlingens liegt in der Auseinanderhaltung zwischen den individuellen Kräften und den allgemeinen Species, wodurch im Voraus die Natur halbirt und in einen empirischen und ideellen Theil auseinandergeschieden wird, statt daß sie als ein in der Entwickelung der Idee ihrer selbst begriffenes lebendiges Sein aufgefaßt würde, welches den Gedanken seiner selbst darlegt, und im Unvermögen, denselben in der Evolution seiner selbst zu erfassen, auf denjenigen hinweist und in aufwärts steigenden Bildungen demjenigen zustrebt, in dessen seelischer Innerlichkeit der Wesensgedanke des sichtbaren Naturdaseins aufleuchtet, wie dasselbe auch erst in ihm zu jener Subsistenz gelangt, welche es, einer eigenen Selbstigkeit entbehrend, in sich selbst nicht haben kann. Gioberti vermag die

---

[1] La rappresentazione antropologica degli angeli e dei demoni è puramente mimetica e simbolica; perchè nel nostro stato attuale è impossibile il farci un' idea propria di un individuo intelligente innalzato allo stato metessico negativamente o positivamente. Filos. d. Rivelaz. p. 378.

[2] O. c., pp. 374—380.

specifische Idee des Naturdaseins nicht zu erfassen, weil er den Menschen nicht als die lebendige sublimirte Concentration desselben erfaßt. Ihm leuchtet daher auch nicht die specifische Beziehung der gesammten sichtbaren Außenwelt auf den Menschen als den Tenenten der sichtbaren Schöpfung ein; seine naturphilosophische Anschauung ist zu sehr in die makrokosmischen Verhältnisse und in das der Erde mit allen übrigen Weltkörpern Gemeinsame versenkt, als daß ihm die specifische Bedeutung der Erde als Wohnstätte des Menschen und prädestinirten Ortes der Rückvermittelung des Gott und das Geisterreich voraussetzenden sichtbaren Weltdaseins in das Geisterreich durch den Menschen und in das göttliche Urprincip durch Christus einleuchten würde.

Gioberti besteht mit Recht auf der zeitlichen Priorität der Erschaffung des Geisterreiches vor dem Reiche der sichtbaren Schöpfung, läßt aber die aus dieser Priorität resultirenden ideellen Determinationen des Naturdaseins unbeachtet. Statt dem sichtbaren Naturdasein abstracte Genera und Species als gottgedachte Ideen immanent sein zu lassen, hätte er die doppelte Reihe von Determinationen, die für das Naturdasein aus dem als sachliches Prius vorauszusetzenden Sein Gottes und des Geisterreiches resultiren, in's Auge fassen sollen. Er würde dann gefunden haben, daß der Seins- und Lebensgedanke der Natur schon durch deren Doppelverhältniß zu Gott und dem Geisterreiche so sehr determinirt sei, daß die generischen und specifischen Determinationen des Naturdaseins, zu deren Erklärung er auf besondere göttliche Ideen recurrirt, aus der ideellen Bestimmtheit des Naturdaseins resultiren, und daß die besonderen Arten der Sinnendinge nicht besondere Facturae Dei, sondern Productionen der sich evolvirenden gottgedachten Idee des Naturdaseins seien. Die allgemeinen metaphysischen Bestimmtheiten des Naturdaseins ergeben sich aus dem Verhältniß desselben zum göttlichen Sein, von welchem es unter allen geschöpflichen Existenzen am weitesten absteht; die specifischen Determinationen seines geschöpflichen Seins ergeben sich aus dem Wesensunterschiede des eines selbstigen Grundes entbehrenden und im sinnlich Erscheinenden aufgehenden Naturdaseins von den in sich selber ruhenden geistigen Existenzen. Das geschöpfliche Naturdasein hat eine doppelte reale Begränzung; es ist nicht bloß gleich den geistigen Existenzen endlich im Unterschiede und Gegensatze zum unendlichen göttlichen Sein, sondern überdieß auch noch durch die Geisterwelt begränzt, welche, wie sie nach der einen Seite den geschöpflichen Umkreis des absolut centralen

göttlichen Seins bildet, so nach der anderen Seite den Umschluß des sinnlichen Weltdaseins constituirt, woraus für das sichtbare Naturdasein eine Begränztheit erhöhter Potenz resulirt. Diese potenzirte Begränztheit übersah Gioberti, wenn er Zeit und Raum, welche doch eigentlich nur Fassungsformen des sichtbaren Weltdaseins sind, zu Fassungsformen des gesammten Weltdaseins machte und damit das äviterne überräumliche Sein der leiblosen Intelligenzen den Begränzungen des sichtbaren Weltdaseins einordnete. Nicht als ob Aufeinanderfolge und Nebeneinandersein aus dem geschöpflichen Geisterreiche ausgeschlossen wären; der Unterschied zwischen den sinnlichen und geistigen Geschöpfen ist vielmehr, daß letztere ihren Raum und ihre Zeit selber setzen, so daß Zeit und Raum für sie nicht Mächte sind, welchen sie gleich den sinnlichen Zeitwesen unterthan wären, sondern Lebensformen, deren sie als geschöpfliche Intelligenzen sich nicht entschlagen können. Nur in Gott selber hören Zeit und Raum auf, Fassungsformen zu sein, aber nicht in dem Sinne, als ob Zeit und Raum durch sein Wesen negirt wären, sondern vielmehr deßhalb, weil sie in ihm verabsolutirt sind, und in dieser Verabsolutirung unmittelbar mit seinem Sein und Wesen selber zusammenfallen. Gott ist nicht bloß als der absolute Umschluß der Dinge das absolute Maß alles zeitlich-räumlichen Geschöpflichen (dessen Außereinander und Nacheinander in den göttlichen Ideen in die Simplicität einer absoluten Einheit zusammenrückt), sondern urbildet das Nacheinander und Nebeneinander des geschöpflichen Daseins und Lebens auf absolute Weise in seinem immanenten Selbstleben, dessen wesentliche, vom göttlichen Sein unabtrennbare Form die lebendige Dreieinheit des absoluten Seins und Wesens ist.

Die denknothwendige doppelte Begränztheit des Naturdaseins durch das göttliche Sein und durch das Geisterreich und das damit gegebene doppelte Subjectionsverhältniß desselben involvirt ein Durchscheinen beider übergeordneten Wirklichkeiten und Seinsweisen im sichtbaren Naturdasein, welches ungeachtet der Alterität seiner von Gott und der Geisterwelt unterschiedenen Seins- und Existenzweise in seiner Lebensentwickelung das beiden übergeordneten Wirklichkeiten Angehörige nachbilden oder wenigstens symbolisch indiciren muß. Denn nur darum und dadurch, daß und weil die sichtbare Welt ein Höheres über ihr auf die ihr eigene Weise zur Erscheinung bringt, hat sie ein Recht zu sein und eine Stelle in einer Schöpfung, die unmittelbar den Höchsten selber zum Urheber hat; sie würde aber das Recht ihres

Daseins nur halb rechtfertigen, wenn sie nicht zugleich auch das Substrat und die Unterstufe höherer, der geistigen Ordnung angehörigen Entwickelungen darböte, durch welche der Rückschluß der in ihr bis an die Gränze des Nichtseins herabreichenden göttlichen Schöpfung in ihren göttlichen Urgrund vermittelt würde. Darum tritt zu den beiden antithetisch aufeinander bezogenen Ordnungen des Geisterreiches und der sichtbaren Naturwelt ergänzend eine dritte Ordnung hinzu, jene des moralischen Weltdaseins, in welcher das sinnliche natürliche Sein in die Form des Geistigen hineingebildet, die Ineinsbildung beider aber zum Substrat und Vehikel einer unmittelbaren Selbstdarstellung des Ewigen und Göttlichen im sichtbaren Weltdasein geworden ist.

Im allgemeinen Entwickelungsprocesse des sichtbaren Weltdaseins sind vom anthropocentrischen Standpunkte [1] zwei Hauptstadien der Entwickelung zu unterscheiden, deren erstes die Evolutionen des Naturdaseins vom Beginne der Entstehung des Sichtbaren bis zur Concretion des allgemeinen Weltstoffes in der Bildung der Weltkörper, speciell bis zur Hervorbildung des Erdplaneten aus unserem Sonnensystem in sich faßt, während das zweite Hauptstadium die Rückvermittelung des individuirten kosmischen Seins, speciell des tellurischen Seins in das allgemeine kosmische Sein und dessen göttliches Urprincip zu seinem Inhalte hat. Unter der Voraussetzung der Einzigkeit des Menschengeschlechtes hat die Hervorbildung des Erdkörpers aus dem makrokosmischen Naturdasein den Wendepunkt im allgemeinen Entwickelungsprocesse der Natur und den Gränzpunkt zwischen dem ersten und zweiten Entwickelungsstadium abzugeben; das Unterscheidende beider Stadien ist, daß im allgemeinen kosmischen Geschehen des ersten Stadiums sich specifisch die Bezogenheit des sichtbaren Weltdaseins auf das unsichtbare Geisterreich darstellt, während das in das zweite Stadium fallende Geschehene specifisch auf den Menschen und auf die durch denselben angebahnte Rückvermittelung des Welt- und Naturdaseins in seinen göttlichen Lebensgrund abzweckt. Die in's erste Stadium fallenden Processe, Gestaltungen und Bildungen erklären sich uns aus der doppelten Bezogenheit des Naturdaseins auf Gott und auf das Geisterreich, die in's zweite Stadium fallenden Processe, Bildungen und Gestaltungen aus der zu jenen beiden permanenten

[1] Gioberti identificirt den anthropocentrischen Standpunkt mit dem geocentrischen und bekämpft ihn unter dem Namen des Tellurismus: Protologia II, pp. 609 sg.

Bezogenheiten weiter noch hinzutretenden specifischen Beziehung auf den Menschen, der Gesammtinhalt der Processe und Formationen des sichtbaren Weltdaseins aus der Determination derselben durch die im göttlichen Denken existente Naturidee in deren organischer Correlation zum Gesammtinhalte des dreigliedrigen göttlichen Weltgedankens. Indem dieser an die Stelle der dreigliedrigen ontologischen Grundformel des Gioberti'schen Systems tritt, vollzieht sich die wahrhafte Concretisirung der allgemeinen philosophischen Weltanschauung und entfallen die Beziehungen der individuellen Weltdinge auf die angeblich die Form des Weltdenkens repräsentirenden Allgemeingedanken, die nach ihrer wahren Bedeutung eben nur menschliche Denkabstractionen und Vehikel des discursiven menschlichen Denkens sind.

Wie wenig die von Gioberti aufgebotenen Denkmittel zu einer wahrhaften Concretisirung des philosophischen Weltgedankens ausreichen, zeigen die in dem seiner Protologie einverleibten Abschnitte Del Mondo[1] enthaltenen kosmologischen Ideen; es handelt sich in diesen nach seiner eigenen Erklärung nur um die Ermittelung der die gegebenen Facta erklärenden Gesetze, durch deren Eruirung statt einer speculativen Kosmologie nur eine allgemeine Metaphysik des Naturdaseins erzielt werden soll. Diese verhält sich als abstracter genereller Theil zu der auf Beobachtung, Experiment und Calcül gegründeten Naturlehre; eine speculative Kosmologie wird von Gioberti ausdrücklich als unmöglich erklärt und muß von ihm verworfen werden, weil ihm die speculative Naturidee abgeht und die aus der Correlation der Natur zum unsichtbaren Geisterreiche und zum Menschen resultirenden concreten Bestimmtheiten des sichtbaren Weltdaseins seinem Denken sich entziehen. Er identificirt die speculative Kosmologie mit der Naturphilosophie und folgert aus der Unvollendbarkeit der letzteren die Unmöglichkeit der ersteren. Nebenbei fließen ihm aber beide doch wieder ineinander; die von ihm aufgestellten allgemeinen Gesetze des Weltdaseins sind Gesetze des Existenten als solchen, beziehen sich somit auf alles Geschöpfliche. Die fundamentalen Gesetze des Weltdaseins sind die Legge di eterogeneità und die Legge di omogeneità. Aus ersterer wird die Polarität als Gesetz alles außer Gott Existenten, aus letzterer das Gesetz der Erhaltung und Ruhe als Vorbedingung der Bewegung und des Strebens nach Vollendung abgeleitet. Jedermann sieht, daß es

[1] Protologia II, pp. 547—650.

sich hiebei um Generalisationen von Thatbeständen handelt, welche zunächst, dem sichtbaren Weltdasein angehörig, auf alle geschöpflichen Existenzen anwendbar sind; das Hauptgewicht fällt bei ihrer Anwendung natürlich auf die der empirischen Beobachtung zugängliche sichtbare Seite des Weltdaseins, bezüglich welcher eine lange Reihe geistreicher Bemerkungen vorgeführt wird, wie sie sich Gioberti in Folge seiner Vertrautheit mit den Werken der von Schelling'schen Ideen angehauchten Naturforscher seines Zeitalters aufdrängten. Man kann seine naturphilosophische Anschauungsweise als jene eines phantasiereichen biologischen Dynamismus bezeichnen; nebenbei versucht er auch die Coincidenz desselben mit der biblischen Kosmologie und Naturlehre aufzuzeigen, läßt von demselben Streiflichter auf die Offenbarungsgeschichte und christliche Mysteriologie fallen, so wie er weiter die physikalische Erdbeschreibung mit der allgemeinen Völkergeschichte in Verbindung setzt und aus gottgeordneten Füreinander Beider seine uns bereits bekannten Ideen über die providentielle Mission der verschiedenen Culturvölker entwickelt.

Gioberti's Biologie läßt sich auf folgende Fundamentalsätze zurückführen: Alles Leben besteht in der Ausgleichung von Gegensätzen; sein Bestand ist durch das Vorhandensein von Gegensätzen bedingt, das Leben beruht wesentlich auf der Polarität, ja es ist die Polarität selber.[1] Die Polarität ist das productive und unificative Princip der Gegensätze. Sofern in der Reduction des Mannigfaltigen auf die Einheit die Ordnung besteht, ist die Polarität die Ordnung. Der Keimansatz der Polarität ist im Cronotopo enthalten; die Polarität selber besteht in der Bewegung. Die Bewegung ist Identificirung der Zeit und des Raumes und zugleich auch Conflict der Zeit und des Raumes mit sich selber. Die Bewegung ist Tendenz des Endlichen zum Unendlichen, ohne es erreichen zu können; sie applicirt dem Raume die Zahl, bringt die Linie und alle Figuren hervor. Der Typus der Polarität ist in dem die Gegensätze einigenden Denken gegeben. Die Polarität ist das Princip der Harmonie, sofern sie die Gegensätze einiget, und das Princip der Contrarietät, sofern sie Diverses einiget. Die Einheit der Harmonie und Discordanz bewirkt das kosmische Leben. Das kosmische Leben bedarf der Harmonie, weil es sonst nicht dauern könnte; es bedarf der Disharmonie, weil es sonst nicht der Vervollkommnung

[1] Protologia II, pp. 631 sgg.

fähig wäre und überhaupt das Substrat des Lebens fehlen würde. Das kosmische Leben bildet als harmonisches Leben die göttliche Einheit, als in sich entzweites die göttliche Unendlichkeit nach. Die Entzweiung entspringt aus der Begränzung; jede geschaffene endliche Kraft schließt ihrer Natur nach die von ihr verschiedenen anderen Kräfte aus; der Antagonismus der Kräfte ist dem geschöpflichen Sein wesentlich. Der endliche Kosmos kann nur als Gesammtsumme entzweiter Kräfte das Unendliche abschatten. Die Einheit im Streite wird durch den Polarismus vermittelt. In Kraft desselben streitet jedes Endliche mit sich selber und strebt zum Diversen hin. Der Widerstreit des Einzelnen mit sich selber entsteht daraus, daß es seine Begränzung verabscheut und nach Möglichkeit zum Unendlichen strebt; daher das Bestreben, durch Einigung mit dem Diversen die eigene Mannigfaltigkeit auszugleichen. Der Polarismus ist somit eine Wirkung der cyklischen Bewegung und constituirt den zweiten creativen Cyklus.

Jede geschöpfliche Kraft schließt ein cyklisches Actionsprincip in sich. Der Cyklus ist circuläre Action, welche Anziehung und Abstoßung von sich selber in sich schließt. Diese Synthese von Attraction und Repulsion constituirt das Polaritätsgesetz, welches allgemeines Gesetz alles Geschaffenen ist. Die Polarität macht, daß die Kraft aus sich herausgeht und wieder in sich zurückkehrt. Der Zusammenschluß dieser beiden Bewegungen effectuirt die Kreisbewegung. Elektricität, Magnetismus, Endosmose, Blutumlauf deuten auf das Polaritätsgesetz hin. Jede Kraft schließt Einheit und Mehrheit, Activität und Passivität, Dieselbigkeit und Unterschiedenheit in sich. Daraus entspringt die cyklische Bewegung, deren regelndes Princip die Polarität ist. Indem sie das Entgegengesetzte einiget und das Identische diversificirt, macht sie, daß die endliche Kraft in endlicher Weise das Unendliche nachahmt. — Die Polarität ist das Princip der Metamorphose, die ein durch die cyklische Bewegung vermittelter gesteigerter Übergang von einem Gegensatze zum anderen ist. Auf diese Art wird der Same zur Pflanze, die Chrysalide zum Insecte, das Ei zum Thiere.

Gioberti beschuldiget die pantheisirende deutsche Naturphilosophie des Unvermögens, den wahren Begriff der Lebendigkeit zu erfassen. Dieses Vermögen gibt sich in der Neigung kund, die lebendige Mannigfaltigkeit der Natur auf eine todte, abstracte Einheit zurückzuführen. Daraus entspringt jenes System, welches die Varietät auf eine einförmige Wiederholung des Einen und Selben reducirt; so soll alles

Vegetable nur eine vielfältigst modificirte Wiederholung des Blattes, der Organismus nur eine angehäufte Wiederholung der organischen Zelle, das Skelett nur eine Variation des Wirbelbeinknochens, der Antagonismus nur die vervielfältigte Wiederholung der polaren Differenz sein. Die Einförmigkeit dieser dürftigen Naturauffassung hat ihren Grund darin, daß man auf das Endliche die Einheit des Unendlichen übertragen will. Das Endliche unterscheidet sich vom Unendlichen durch seine Vielfältigkeit. Die Diversitäten des Endlichen müssen unbegränzt sein, weil sonst das Endliche nicht eine Copie des Unendlichen wäre. Im Endlichen ist Einheit und Vielheit enthalten zufolge der Application des Creationsprincipes auf das Naturdasein, auf welches angewendet es sich in die Formel umsetzt: „Das Eine generirt das Viele". Generation ist aber nicht bloße Wiederholung, nicht scheinbare, sondern wirkliche Transformation; es ist Hervorbringung eines Neuen aus dem Alten unter Vermittelung des continuirlichen Einflusses des Creationsactes. Die Natur wiederholt und wandelt; sie wiederholt als Eine, wandelt als Vielfältige.

Das geschöpfliche Existirende hat mit einer specifischen Dualität (Geist und Körper = Himmel und Erde I Mos. 1, 1) und mit einer numerischen Vielheit begonnen. Die numerische Vielheit war in der unermeßlichen Zahl der Molecule des ursprünglichen kosmischen Nebels gegeben. Dieselbe hat indeß eine specifische Einheit zu ihrer Voraussetzung, nämlich den Weltäther, das Element der Elemente. Aus diesem gieng als Reflex der specifischen Dualität des Geschöpflichen als solchen die specifische Dualität des kosmischen Nebels hervor, der eine Zusammensetzung aus dunklen attractiven und aus lichten Moleculen ist; er besteht gemeinhin aus Licht und Attraction (Schwere). Die specifische Dualität des kosmischen Nebels erzeugt die specifische Vielheit der chemischen, mineralogischen und organischen Proprietäten. Das Licht ist nach Euler Ätherschwingung, wie der Schall Luftschwingung ist. Der Äther ist elastisch und strebt gleich der Luft nach Erhaltung des Gleichgewichtes. Die Unterbrechung desselben erzeugt die Elektricitätserscheinungen. Um die Erscheinungen des Magnetismus zu erklären, muß man mit Euler ein Fluidum supponiren, welches noch feiner als der Äther, und in allerschnellster Bewegung begriffen ist.

Das Lebendigsein kommt der Natur in ihrer Gesammtheit zu,[1] und ist daher kein ausschließliches Prärogativ der organischen Körper.

---

[1] Protologia II, p. 554.

Es ist erwiesen, daß auch unorganische Körper Organismen produciren können; demzufolge hatten die Alten Recht, wenn sie ihren drei Elementen (Luft, Wasser, Erde) ein Lebensprincip einwohnen ließen. Dieselben können in der That die Stelle eines Eies oder Fruchtkeimes ersetzen; jedes Molecul dieser Substanzen ist speciell ein Keim und ein Ei. Im Zusammenwirken der drei Elemente ist eine Dreigeschlechtigkeit als Stellvertretung der Zweigeschlechtigkeit des vegetativen und animalischen Lebens gegeben. Die Urzeugung war eine spontane; die Erde ist die erste Mutter alles Lebendigen, Gott hat, wie Bruno bemerkt, die Pflanzen und Thiere aus dem Schoße der Erde hervorgezogen. Selbst der Menschenleib hat ein terrestrisches Princip, und die göttliche Lebenseinhauchung war nur Potenzirung der animalischen Seele. Aus der Einheit der tellurischen Individualität hat sich die Polarität des tellurischen Lebens herausgesetzt. Die Entfaltung desselben ist aber durch das polare Verhältniß des Erdkörpers zu seinem Centralkörper bedingt; die Erde tritt der Sonne gegenüber, um mit ihr eine Dualität zu constituiren. Das Gleiche gilt von jedem Sonnensystem im Verhältniß zum kosmischen Nebel, dem es angehört; der kosmische Nebel manifestirt selber wieder die Dualität im Gegensatze zwischen Licht und Äthermaterie, und sein Leben im Polarismus der condensativen und kreisenden Bewegung.

Alles Leben muß auf ein Urlebendiges, alle Bewegung auf ein höchstes absolutes Bewegungsprincip zurückgeführt werden.[1] Dieses hebt in sich die Gegensätze auf, die im kosmischen Leben auseinandertreten; Dante hat den treffenden Ausdruck für diese absolute Coincidenz aller Gegensätze des kosmischen Lebens in seiner kurzen, prägnanten Charakteristik der weltbewegenden göttlichen Intelligenz gefunden: Girando sè sovra sua unitate.[2] Das Centrum des Kreises ist nämlich zugleich ein Eines und Vielfältiges, es ist in der Bewegung des Kreises zugleich ein Ruhendes und ein sich Bewegendes. Außer Gott treten Subjectivität und Objectivität, Nahes und Fernes, Ich und Welt, Erde und Himmel auseinander. Das Ich ist das Begränzte, die Welt das potentiell Unendliche, durch dessen Raum die Erde als Fahrzeug im Weltmeere des Äthers den Menschen trägt, der Himmel die vollendete Welt.[3] Das kosmische Unendliche ist nicht ein todtes, sondern ein leben-

---

[1] O. c. II, p. 648.

[2] Parad. II, p. 138.

[3] Cielo suona l'espansione visibile, e ciò che è oltre questa espansione. Ora finiti i mondi, e con essi il cielo reale, comincia l'immaginario, cioè lo

diges, welches sich in der unbegränzten Abfolge der Zeiten entfaltet. Es gleich einer Linie, deren Anfang das Nichts, deren Ende Gott selbst als actuale Unendlichkeit ist. Da Gott selbst die actuale Unendlichkeit der Welt ist, so kann das kosmische Unendliche nur durch Gott existiren; und indem Gott es percipirt, begreift er nur sich selber. Der Irrthum der Pantheisten besteht darin, daß sie dasjenige, was der Welt nur insoweit eignet, als sie in Gott ist, auf die außergöttliche Welt und auf das potentiell Unendliche übertragen. Sie machen ferner aus dem kosmischen Unendlichen etwas Todtes und sich selbst Widersprechendes; sie lassen die Welt durch einen unendlichen Raum in einer unendlichen Zeit sich bewegen. Eine derartige falsche Unendlichkeit wurde von einigen Alten, später von Bruno und neuestens von J. E. Reynaud gelehrt.[1] Auch Rosmini's Kosmologie wird theilweise von dieser Censur betroffen,[2] obschon ihn Gioberti bei dieser Gelegenheit nicht ausdrücklich nennt; wol aber zählt er ihn an einer anderen Stelle[3] Jenen bei, welche mit den deutschen Pantheisten die lebendige Mannigfaltigkeit des Naturdaseins auf eine todte Einheit zurückführen. Allerdings geht Rosmini, dessen allgemeine Weltlehre in der Annahme sensitiver Grundwesen mancherlei Berührungspunkte mit jener Gioberti's darbietet, von Letzterem grundsächlich darin ab, daß ihm Zeit und Raum nicht Lebendige Mächte, sondern einfach nur Terminationen des Seienden sind; er faßt Zeit und Raum nicht gleich Gioberti in der Idee des Cronotopo zusammen, sondern läßt beide schlechthin auseinandertreten, sofern ihm der Raum

---

spazio puro, il cielo in potenza, il continuo, Dio. Ecco il perchè la voce cielo nel vocabulario biblico, cristiano e in molti altri significa il mondo spirituale, il palingenesiaco, l' oltramondo, il paradiso; e Dante dice senza metafora incelarsi per imparadisarsi. Ecco il perchè la terra torna al cielo materialmente e spiritualmente. Ecco il perchè il cielo è la protologia e la palingenesia della terra, cioè la potenza iniziale e finale, la doppia metessi, il continuo, l' infinito. Il cielo è dunque un concetto misto di sensibile e di soprasensibile, di mimetico, di metessico e d' ideale. Importa la sintesi di queste cose e il passaggio dall' uno all' altro. È la transizione del discreto al continuo, del cosmo alla palingenesia. Il senso commune pone la sede di Dio in cielo come la Bibbia. Gli occhi nell' invocazione naturalmente si alzano al cielo. Cristo salì al cielo, e tornerà dal cielo sulle nubi. La dignità nostra, secondo Ovidio, sta nell' ad sidera tollere vultus. O. c. II, p. 568.

[1] Reynaud's Hauptwerk: Terre et Ciel (Paris, 1854), erschien erst nach Gioberti's Tode.

[2] Vgl. über Rosmini's Lehre von Raum und Zeit Bd. I, SS. 418 ff.

[3] Protologia II, p. 637.

etwas schlechthin Äußeres und zugleich auch Unendliches und in's Unendliche actuell Theilbares, die Zeit aber etwas bloß in der subjectiven Apperception Vorhandenes ist. Der Begriff des Continuum, mittelst dessen Gioberti Zeit und Raum als lebendige Fassungsmächte alles Geschöpflichen zu erweisen strebt, fällt bei Rosmini hinweg; mit der durchgängigen Discretisirung der Raumvorstellung hängt ferner auch Rosmini's Reduction der Leibniz'schen Monaden auf atomistische Grundcomponenten des Körperlichen zusammen, woraus dann allerdings eigenthümliche Schwierigkeiten in Bezug auf den Seelenbegriff im Allgemeinen, auf den Unterschied zwischen Thierselee und Menschenseele im Besonderen sich ergeben. Diese Schwierigkeiten sind übrigens auch bei Gioberti nicht vollständig überwunden, und konnten von ihm nicht überwunden werden, weil ihm trotz seines Dringens auf eine plastisch concrete Auffassung der Dinge der speculative Formbegriff eben so sehr wie dem von ihm bekämpften Rosmini abgieng. Sein Cronotopo ist ein unzureichendes Surrogat des speculativen Begriffes der activen Raumfassung, ein verunglückter Versuch, mit Hilfe der Imagination die nominalistische Leibniz'sche Auffassung von Zeit und Raum in eine realistische umzusetzen. Rosmini dachte in dieser Beziehung nüchterner, fiel aber dafür einer durchaus unspeculativen, intellectualistisch-empiristischen Auffassung von Zeit und Raum anheim, in welcher das sein Denksystem gemeinhin charakterisirende unvermittelnde Nebeneinanderbestehen eines aprioristischen Idealismus und sensistischen Empirismus auf dem Gebiete der allgemeinen Weltlehre zu Tage tritt. Gioberti fühlte dieses Gebrechen der Rosmini'schen Philosophie, erkannte aber nicht die tieferen Gründe desselben, daher er es auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre sowol, wie auf jenem der Weltlehre mit unzureichenden Mitteln bekämpfte.

Zehnter Abschnitt.

Gioberti's Philosophie der Religion und Offenbarung. Diverses Verhalten der Anhänger Gioberti's zu den von ihm entwickelten religionsphilosophischen Ideen.

Gioberti's Religionsbegriff ist in seiner antirationalistischen Fassung durchaus auf den Begriff des Übernatürlichen und dieser auf den Creationsgedanken gestützt. Der Creationsact ist dialektische Einigung des Natürlichen und Übernatürlichen;[1] das Übernatürliche ist die zu einer unendlichen Potenz gesteigerte, aus dem Stande der Mimesis in jenen der Methexis übergegangene Natur. Kirche und menschliches Geschlecht, Inspiration und menschliches Erkennen, Gnade und freier Wille sind ihrem Wesen nach Eines; aber freier Wille, natürliche Erkenntniß und menschliches Geschlecht sind in Gnade, Inspiration und Kirche zum Unendlichen emporgehoben. Natur und Übernatur sind Gegensätze, welche wie alle anderen Gegensätze im Creationsacte ineinander fallen; sie sind Eins in ihm als ihrem Principe und einigen sich nach ihrem zeitlichen Auseinandertreten wieder in der durch den Creationsact gewirkten Palingenesie. Supranaturalisten und Rationalisten liegen miteinander nur darum im Streite, weil sie beiderseits sich nicht zur gemeinsamen Einheit von Natur und Übernatur im Creationsacte erheben; sie haben in ihrem gegenseitigen Streite beide relativ recht und unrecht.

Damit ist bereits angedeutet, daß der Rationalismus nicht schlechthin zu verwerfen ist. Es gibt einen berechtigten und unberechtigten, wahren und falschen Rationalismus.[2] Der richtige Rationalismus verhält sich zum Supranaturalismus nicht exclusiv, sondern läßt das Intelligible aus dem Supraintelligiblen und Supranaturalen entspringen; die Einigung beider ist in ihm nicht etwas Gemachtes, sondern etwas Natürliches, das Suprarationale nicht arbiträres Symbol, sondern höhere Bewährung des Rationalen. Solcher Art ist der katholische Rationalismus; im heterodoxen Rationalismus hat das Gegen-

---

[1] Filos. d. rivelaz., p. 11.

[2] O. c., pp. 147 sgg.

theil statt und wird das Suprarationale als arbiträres Symbol des Rationalen aufgefaßt. Der Grundirrthum des biblischen Rationalismus besteht darin, daß das Supranaturale dem Richtmaße der Natur unterzogen wird; diesem Verfahren liegt eine Petitio principii zu Grunde, indem das zu prüfende Supranaturale bereits im Voraus negirt wird und die nachträgliche kritische Prüfung desselben auf die im Voraus schon feststehende Negation gestützt wird. Dieses Verfahren leuchtet bei David Strauß auf jeder Seite hervor. Jedes System muß aus sich selber beurtheilt werden; seine innere Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung muß den Prüfstein seiner Wahrheit und Richtigkeit abgeben.

Von diesem Gesichtspunkte aus richtet sich der moderne Rationalismus durch sich selbst; denn er löst den inneren organischen Zusammenhang der Geschichte auf und löst die Verbindung zwischen Geschichte und Wissenschaft, welche wie Leib und Seele einander involviren und integriren. Der Rationalismus desorganisirt die Geschichte. Er stellt alle Religionen auf gleichen Fuß, als ob es keinen Unterschied zwischen wahrer und falscher Religion gäbe. Damit hört die Religion auf, eine bindende göttliche Macht des Menschheitsdaseins zu sein, und hiemit entfallen alle weiteren Requisite einer organisch gegliederten Einheit des zeitlichen Menschheitsdaseins und eines durch ein höheres Princip geregelten Verlaufes seiner Entwickelung; es fehlt die göttliche Directive desselben und die durch das Vorhandensein derselben bedingte Gruppirung der geschichtlichen Entwickelungsmomente um eine ideelle Mitte, wodurch sich das Gemälde der zeitlichen Menschengeschichte zu einem planvoll geordneten Ganzen gestaltet. Da die Geschichte eben nur eingeleibte Ideenentwickelung ist, so kann eine desorganisirte Geschichtsansicht auch nur eine zusammenhangslose theoretische Weltansicht zu ihrem Correlate haben; die rationalistische Wissenschaft muß ideenloser Sensismus sein.

Der supranaturale Charakter der Religion resultirt unmittelbar aus dem unificativen und methektischen Wesen der Religion.[1] Palingenesie und religiöse Übernatürlichkeit fallen unmittelbar zusammen. Die Religion bedeutet nach ihrem palingenetischen Wesen die Immanenz des Continuum und des Ewigen im Discretum der Zeit. Vermöge dieser Art von Immanenz sind nicht bloß Anfang und Ende

---

[1] O. c., pp. 36 sgg.

der irdischen Zeit mit dem Ewigen und Göttlichen verknüpft, dieses ist vielmehr auch dem zwischen beiden liegenden irdischen Zeitverlaufe immanent, und zwar in der Form der Erlösung. Demzufolge sind Schöpfung, Erlösung, Glorification die drei von der Religion umfaßten Dinge, welche sich als Anfang, Mitte und Ende der Religion zu einander verhalten. Die Religion ist die größte aller geschaffenen Einheiten und demzufolge in eminentestem Grade Bild, Abschattung, Symbol, Emblem, Zeichen, Verbürgung und Mimesis der ungeschaffenen Einheit. Die Religion bedeutet den höchsten Einigungsgrad der sensiblen und intelligiblen Welt und somit die innigste Einigung derselben mit der Idee, ohne mit dieser in eine unterschiedlose Einheit zusammenzufließen.

Nach ihrem geschichtlichen Charakter ist die Religion die Reordination des menschlichen Geschlechtes. Diese verwirklichte sich in stufenweisem Fortschreiten als Reordination der Familie, des Stammes, der Nation, der Gesammtmenschheit. Jede dieser Stufen wird durch eine auserlesene Persönlichkeit als Haupt und Protoplast initiirt: Abraham, Jakob, Moses, Christus, letzterer als Messias und zweiter Adam. Die Messiasidee ist eine philosophische Idee und der Messiasglaube der Hebräer unter Einem eine rationale und geoffenbarte Wahrheit. Denn jede große Ordnung der Dinge beginnt mit einer großen Individualität, welche der Actus primus der Potenz ist und alle nachfolgenden Entwickelungen potentiell in sich schließt. Religion und Offenbarung sind zwar, methektisch betrachtet, etwas Eines und Universales; sie haben aber in ihrer Entwickelung bestimmte Fixirungspunkte, in welchen sie sich mehr oder wenig deutlich individuiren und sich uns in unserem mimetischen Stande vernehmbar machen. Diese Punkte gleichen den verdichteten Kernen der kosmischen Nebel und den Sonnen der astralischen Systeme. Dieß entspricht dem Gesetze, nach welchem sich jede Kraft fortschreitend entwickelt; sie tritt aus der methektischen Generalität in die mimetische Individualität über, welche nach allen Seiten ausstrahlend sich vervielfältiget. Die Fixirungen der verschiedenen Religionen giengen von positiven Instituten aus, die entweder von Kasten oder von Individuen gegründet waren. Die ältesten Fixirungen sind auf Kasten zurückzuführen; die nachfolgenden Fixirungen durch Individuen sind Reformationen der vorausgegangenen älteren von Priesterkasten gegründeten Culte. Die Neuordnung der Religion erfolgte durch gottberufene Persönlichkeiten, welche der Offenbarungsgeschichte angehören.

Da in der Methexis die zeitlich-räumlichen Unterschiede aufgehoben sind, so drückt jeder der Herde oder Brennpunkte des menschheitlichen Religionslebens, so weit er Positives und Wahres in sich enthält, eine und dieselbe Wahrheit und Religion aus; die falschen Religionen sind in methektischer Beziehung reine Negationen; nach ihrem positiven Gehalte identificiren sie sich mit den wahren Religionen, d. i. mit der Religion des Anfanges und deren Reordination und Vollendung durch die alt- und neutestamentliche Offenbarungsreligion.

Vernunft und Offenbarung stellen specifische Gegensätze dar, in welchen sich die Dualität des Intelligiblen und Supraintelligiblen reflectirt.[1] Die einigende Ausgleichung und Coincidenz dieser Gegensätze ist in der Idee oder in Gott gegeben. Gott ist das Intelligible als der Eine Schöpfer, das Supraintelligible als Dreieiner, der in Christus dem Erlöser uns offenbar geworden ist. Die Offenbarung ist der Gipfel aller Erkenntniß, deren unterste Stufe der Sensus communis, d. i. die unentwickelte potentielle Erkenntniß ist. Die Mittelstufe zwischen Anfang und höchstentwickeltem Erkenntnißgrade nimmt die Philosophie als Actus primus der Erkenntniß ein, zu welchem sich die Offenbarung als Actus ultimus verhält. In diesem Sinne wurde die Philosophie von Clemens Alexandrinus als Vorbereitungsdisciplin der christlichen Erkenntniß aufgefaßt. Die Offenbarungserkenntniß wird vom Standpunkte der Philosophie nicht etwa sprungweise erreicht, sie ist vielmehr eine derselben nachfolgende höhere Erkenntnißstufe, welche die niedere zu ihrer Voraussetzung hat. Man kann daher Sokrates nicht verdammen, ohne auch Christus mitzuverdammen, und umgekehrt. Die Offenbarung ist nothwendig, um Reflexionen und Intuitionen, deren Harmonie durch die Sünde gestört wurde, wieder in Einklang miteinander zu bringen. Der intellective Zweck der Offenbarung ist sonach, den reflectirenden Menschen zur reinen Intuition zurückzuführen; das Christenthum ist Zurückversetzung des Menschen in die intuitive Epoche. Das Mittel der Reordination ist das in der Kirche hinterlegte Lehrwort; daher ist außer dem Bereiche des Katholicismus keine Philosophie möglich. Die von Katholicismus und Kirche emancipirte neuere Philosophie ist in das Heidenthum zurückgesunken.

Die Offenbarung hat zwei Zwecke, einen irdischen und einen himmlischen, einen generellen und individuellen. Der individuelle und

---

[1] O. c., p. 49.

himmlische Zweck ist das ewige Heil der Auserwählten, der generelle irdische Zweck die menschliche Civilisation. Das ewige Heil ist die vollkommene Methexis der Seele, die Civilisation ein methektischer Grad der Mimesis. Der Zweck der Offenbarung ist in beiden Fällen ein palingenetischer: aber in Bezug auf die Auserwählten ist dieser Zweck ein individueller, in Bezug auf die Gattung ein universeller. Als Instrument des Heiles hat die Offenbarung als einzigen Zweck die göttliche Tugend (Charitas), d. i. die Einigung des Menschen mit Gott; als Vehikel der Civilisation hat sie die moralische und bürgerliche Tugend, Wissenschaft und Kunst, Handel und Gewerbsfleiß zum Ziele. Sie excitirt und begünstigt die dem Stoffe zugewendeten Fertigkeiten und wissenschaftlichen Einsichten durch die von ihr vertretene Idee von der Superiorität des Geistes über die Natur, die philosophischen Wissenschaften durch die von ihren Lehren über Schöpfung und Erlösung ausgehenden geistig anregenden Impulse, die künstlerischen Bestrebungen durch die religiöse Ästhetik, die moralischen und bürgerlichen Tugenden durch ihre Lehre vom Opfer, vom Werthe und von der Bedeutung des zeitlichen Menschheitsdaseins.

Die primitve Offenbarung ist der heterogenische Ursprung der menschlichen Vernunftserkenntniß. Alle organischen Wesen begannen mittelst Heterogenie und setzen sich mittelst Homogenie fort; so verhält es sich auch mit der menschlichen Erkenntniß, deren homogenische Continuation durch Sprache, Vernunft und Erfahrung vermittelt wird. Das Menschenwort als homogenisches Continuationsmittel der menschlichen Erkenntniß ist zu unterscheiden vom Gotteswort, dem heterogenischen Mittel der Uroffenbarung und der nachfolgenden übernatürlichen Gottesoffenbarungen.

Man hat zweierlei Arten von Offenbarung zu unterscheiden, eine natürliche und eine übernatürliche. Die erstere ist rational, immanent, universal, unmittelbar, innerlich, potentiell, auf Intuition beruhend; die letztere ist positiv, vorübergehend, particulär, mittelbar, von außen an den Menschen herankommend, actuell, bestehend in innerlicher, übernatürlicher Belehrung bestimmter Menschen durch Gott, der dieselben zu Mittlern seiner Belehrungen an anderen Menschen macht. Beide Arten von Offenbarung sind im creativen Acte gegründet und unificiren sich in ihm; sie treten als zwei unterschiedene Species hervor im Verhältniß zu den geschöpflichen Ursachen und Potenzen. Die immanente Offenbarung ist identisch mit der Creation der reinen Geistigkeit; denn

einen Geist schaffen ist identisch mit Revelation des Geschaffenen, des Schaffenden und des Schaffensactes. Ein Geist ohne Idee und als reine Tabula rasa ist ein barer Widerspruch; die Intuition ist unmittelbar mit der Essenz des Geistes gegeben und hat den creativen Act zum Objecte, mit welchem auch die Offenbarung des schaffenden Seienden und des geschaffenen Existenten gegeben ist; dieses geschaffene Existente ist der Geist selber zusammt der Welt, deren Theilconstituent er ist. Die Welt ist eine Offenbarung Gottes, weil sie die Idee ausdrückt, offenbart aber dieselbe nicht bloß nach Außen, sondern auch nach Innen oder in sich selber. Die Welt ist in der That Methexis, d. i. reine Geistigkeit, und muß als solche sich selber und ihre eigene Offenbarung denken. Sie ist demzufolge eine autonome Offenbarung, oder wie Leibniz sagt: in se virtualiter reflectens. Sie gleicht dem Auge, welches das Licht und im Lichte sich selber sieht, da das Licht die Essenz des Auges ist. Aber nur virtuell ist diese Offenbarung; und hiedurch unterscheidet sich die materielle Welt vom Geistigsein. Die actuelle Entwickelung der kosmischen Geistigkeit wird erst durch die Palingenesie statthaben. Wie aber die Offenbarung in Bezug auf die Welt bloß potentiell ist, so ist sie es auch in Beziehung auf die Intuition; die immanente Offenbarung wird erst mittelst der Reflexion actual. Jedenfalls aber steht die Potenz der Intuition über jener der kosmischen Methexis; denn sie ist eine schon theilweise actuirte und entwickelte und von einem Lichtschimmer durchzogene, während die Potenz der Methexis mit dem blinden und dunklen Instincte sich vergleichen läßt, und eine Offenbarung ist, die kein Bewußtsein von sich selbst hat. Eben dieses Bewußtsein beginnt jedoch in der Intuition aufzuleuchten und macht die Intuition in Reflexion übergehen, in der das Bewußtsein sich vollkommen actuirt.

Der autonomen, natürlichen und immanten Offenbarung gegenüber ist die vorübergehende übernatürliche Offenbarung heteronom, d. h. an einem bestimmten Ort und an eine bestimmte Zeit gebunden und durch bestimmte von Gott erwählte Menschen als Mittelsorgane vertreten; sie kann daher in Bezug auf die menschliche Gesammtheit, welcher kund zu werden sie bestimmt ist, nur eine successive und vermittelte sein. An dieser Successivität und Vermitteltheit nehmen die Deisten Anstoß; Rousseau findet es sonderbar, daß Gott ihm durch Vermittelung von Menschen sich offenbaren soll. Aber der Offenbarungsproceß steht da in vollkommenem Einklange mit dem allgemeinen

Gesetze der kosmischen Mimesis, d. i. mit dem generativen Processe als Eigenheit des concreativen Actes und der Causa secunda im gegenwärtigen Universum. Dieser Proceß bedingt ein Einander-Gegenüberstehen des Continuum und des Discretum, welches letztere die Essenz der Mimesis ist, und Aufeinanderfolge, Particularisation, dynamische Entwickelung, dialektischen und generativen Proceß, Verflechtung und Verkettung von Ursachen, Wirkungen und Erscheinungen involvirt, gemeinhin Simultaneität und Identität ausschließt. Rousseau hätte sich mit gleichem Rechte darüber beklagen können, daß nicht alle Menschen auf einmal geschaffen wurden, und nicht eine durch kein succesives Geborenwerden vermittelte Einheit darstellen. Wenn die physisch-natürliche Ordnung eine durch Generation vermittelte successive Entfaltung des Menschendaseins nach sich zieht, so muß das Gleiche auch für das moralische Leben der Menschheit, dessen Princip die Offenbarung ist, statthaben. Die mittelbare und successive Offenbarung des Christenthums und der ihm vorausgegangenen übernatürlichen positiven Religionen ist sonach eine wahrhafte Generation, und das Evangelium bestätiget in unzähligen Aussprüchen die Identität des Offenbarungsprocesses mit dem Generationsprocesse. Dieses mimetische Gesetz ist in der Natur des Endlichen begründet, in welcher das Unendliche oder die Idee nur dadurch zum Ausdrucke gebracht werden kann, daß es getheilt wird und die Formen des Discreten empfängt, um sich wieder von Neuem zu einigen. Daher die Mimesis und die freie Methexis. Dem mimetischen Discretum geht das Continuum als anfängliche Methexis oder die Potenz voraus. Die Potenz ist das einzige Einheitliche und Continuirliche, welches unserer mimetischen Welt zu Grunde liegt. Auch die Offenbarung ist als eine potentielle ein Eines und Immanentes, und bietet sich als solches der Intuition dar. Die Intuition ist die Potenz der Offenbarung im Allgemeinen, und daher auch der positiven und christlichen Offenbarung. Die beiden Arten der Offenbarung, die natürliche und übernatürliche, sind sonach nicht bloß in ihrer Ursache, dem creativen Acte, sondern auch in sich selber in ihrer initialen Potenz sowie in ihrem Actus finalis geeiniget, und gehen nur in demjenigen auseinander, was zwischen der anfänglichen Potenz und dem Actus finalis liegt.

Die Coincidenz beider Arten von Offenbarung in ihrer potentiellen Anfänglichkeit erklärt sich daraus, daß beide sich mittelst des Wortes zu einem actuellen Erkennen vermitteln. Der Unterschied ist nur dieser,

daß für die Vermittelung der auf Grund der ursprünglichen Intuition durch reflexives Denken zu gewinnenden Erkenntnisse die sogenannte natürliche Sprache ausreicht, d. i. jene Sprache, deren Ausdrücken die im Bereiche der natürlichen Sensibilien sich darbietenden Objecte entsprechen. Diese Objecte erschöpfen jedoch nicht den Bereich des in der Intuition potentiell enthaltenen Intelligiblen und vermögen dasselbe auch nicht adäquat auszudrücken. Der durch die Sinnendinge nicht repräsentirte Theil der Intelligibilien muß dem schauenden Intellecte durch eine Sprache anderer Art verdeutlichet werden, in welcher die Ausdrücke der natürlichen Sprache zu analogischen Erläuterungen des Supraintelligiblen werden; nebstbei können im Geiste des Schauenden neue Sensibilien creirt werden, welchen neue vordem nicht vorhanden gewesene Sprachausdrücke entsprechen. Bei der Mittheilung der auf diesem Wege erlangten übernatürlichen Offenbarung wiederholt sich im Geiste der die Mittheilung Empfangenden dasselbe, was im Geiste des Mittheilenden unter göttlicher Einwirkung vor sich gieng; die Intuiton wird ihnen zu einem neuen Buche, in welchem sie Worte lesen, die sie früher in demselben nicht gefunden hatten. So verwandelt sich die äußere Offenbarung im Geiste derjenigen, welchen sie zugemittelt wird, in eine innere, das Übernatürliche wird zum Natürlichen. Auf diese Art transformirt sich das Christenthum in Rationalismus, der aber selbstverständlich nicht als vulgärer, sondern als transscendentaler Rationalismus zu verstehen ist. In Folge dessen wird eine Philosophie des Supraintelligiblen möglich, die freilich in Anbetracht der Unvollkommenheit der bloß analogischen Erkenntniß an Helligkeit des Erkennens stets hinter der Philosophie des Intelligiblen zurückbleiben wird. Auch setzt sie die Anerkenntniß der Thatsächlichkeit einer äußeren Offenbarung voraus, daher Mastrofini ganz richtig bemerkt, daß das Mysterium der Trinität praeunte fide als rationale Wahrheit erwiesen werden könne. Diese Art von Philosophie gestaltet sich zum Mittelgliede und dialektischen Bande zwischen der Theologie und der rein rationalen Philosophie. Da das Object der Anschauung, die Idee, für alle Menschen numerisch dasselbe ist, so ist auch die übernatürliche Offenbarung, soweit sie transscendenter Rationalismus ist und als solcher in der Potenz der Intuition wurzelt, objectiv Eine und allen Menschen gegenwärtig. Daraus folgt, daß das Christenthum und insgemein die positive Offenbarung potentiell allen Menschen angehört; daher auch Heiden und Ungläubige virtuell Christen sind. Darauf bezieht sich Tertullian's Wort von der

Anima naturaliter christiana, welches allerdings nach Tertullian's Erklärung nur von den Menschen guten Willens gilt.

Der ursprünglichen potentiellen Einheit der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung entspricht die palingenetische actuelle Einigung beider, in welcher innerhalb der Gränzen der menschlichen Endlichkeit, wie das Sensible mit dem Intelligiblen, so das Intelligible mit dem Supraintelligiblen sich identificiren und decken und ein lebendiges Ganzes bilden wird. Die von diesem speculativen Synthetismus abstrahirende und rein analytisch verfahrende Theologie ist der Ruin und Tod des ächten Verständnisses der katholischen Wahrheit.

Gioberti eifert gegen die geistlos anatomisirende Auffassung und Behandlung der Bibel sowol als auch der kirchlichen Glaubenslehre. Während die Bibel ein lebendiges Ganzes bildet, in welchem Idee und Wort, Lehre und Geschichte, Weissagung und Wunder unzertrennlich ineinander verwoben sind, zerreißen und zerstückeln geistlose Theologen dieses wundervoll einheitliche Ganze und halten sich an einzelne, aus ihrem lebendigen Zusammenhange gelöste Theile, Sprüche, Facta der Bibel mit Außerachtlassung des organischen Connexes derselben mit allen übrigen. Über den Inspirationscharakter der Bibel verlautbarten die beschränktesten und ungeistigsten Meinungen. Während die Einen die Inspiration auf die moralischen und dogmatischen Aussprüche der Bibel beschränken, sagen Andere, daß wol der Sachinhalt der Bibel: Ideen und Facta, nicht aber Wort und stilistische Fassung inspirirt seien. Dieses Vorgehen gleicht ganz jenem der Molinisten und Jansenisten auf dem Gebiete der Gnadenlehre; denn diese einander feindselig gegenüber stehenden theologischen Parteien sind darin einig, daß sie das göttliche Wirken und Schaffen zerstückeln und Gott hiebei nach Laune und Willkür handeln lassen. Wie mit dem Inspirationsbegriffe und der Gnadenlehre verfahren empiristisch-analytische Theologen mit den damit zusammenhängenden theologischen Begriffen des Natürlichen und Übernatürlichen im Wesen der Kirche. Die Bibel lassen sie von Gott inspirirt sein, sein Wirken in der Kirche beschränken sie auf eine bloße Assistenz; diese beziehe sich in den Concilien bloß auf die Abfassung der Canones, nicht auf die derselben vorausgehenden Discussion. Gott assistirt nach ihnen bloß den ökumenischen Synoden, nicht aber den übrigen; er assistirt dem Papste nur dann, wenn derselbe ex cathedra spricht, sonst nicht. Sie entkörpern insgemein Gnade und Offenbarung durch schroffe Ausscheidung alles Natürlichen aus der

Zumittelungsweise derselben und zerstören so die Einheit der universalen Methexis, welche eine Ineinsbildung und ein Ineinandersein des Natürlichen und Übernatürlichen involvirt. Es gibt eben nur Ein Universum, Einen creativen Act, in dessen untheilbarer Einheit auch Gnade und Natur sich unificiren. Der weitaus größte Theil der Einwürfe der Deisten würde entfallen, wenn die Theologen die Idee der Methexis sich gegenwärtig hielten.

Wir vermögen diese letztere Ansicht nicht zu theilen. Der Deist, der grundsätzlich auf dem Standpunkte des Naturalismus steht, würde wol, falls ihm die Seichtigkeit und Äußerlichkeit seiner Auffassung des Verhältnisses zwischen Göttlichem und Creatürlichem einleuchtend geworden wäre, sich zur Annahme der Immanenz des Göttlichen im Creatürlichen und Endlichen verstehen, um allem mundanen Geschehen die denknothwendige Beziehung auf das Göttliche und Absolute zu geben und es aus seinem tiefsten Grunde zu verstehen; das sogenannte Wunder aber würde er nach wie vor als etwas Undenkbares, als eine irrationale Störung der Ordnung des Weltganzen ansehen, gleichviel, ob diese in deistischer Weise als eine im Voraus für immer festgestellte und darum jeden nachfolgenden Eingriff Gottes in sie ausschließende oder mit den Bekennern der Immanenzlehre als eine in jedem Momente durch göttliche Causalität gewirkte angesehen werde. Gioberti's Behauptung, daß das Wunder selber etwas Natürliches sei,[1] indem in demselben nur die denknothwendige Methexis anticipativ sich vernehmbar mache, würde er als eine unzureichende Beschwichtigung rein formeller Art, welche am Sachlichen nichts ändere, von sich weisen. Es ist allerdings richtig, daß das Wunderbare ein anticipatives Durchscheinen der ewigen vollendeten Wirklichkeit in der zeitlichen unvollendeten Wirklichkeit sei, und daß Wunder und Gnade, die in der unvollendeten Wirklichkeit als etwas Außerordentliches erscheinen, zur Ordnung der vollendeten gotterfüllten Wirklichkeit gehören. Andererseits scheidet sich aber die in Gottes Denken existente, und im Reiche seiner himmlischen Herrlichkeit bereits auch geschöpflich existente vollendete Wirklichkeit doch so bestimmt von der vollendeten zeitlich-irdischen Wirklichkeit ab, daß diese trotz ihres Hineingenommenseins in jene höhere Ordnung als eine von derselben unterschiedene Ordnung genommen werden muß, und daß sich aus diesem Grunde die Bezeichnung des

---

[1] O. c., p. 226.

Wunderbaren als eines Natürlichen verbietet; es ist und bleibt vielmehr sowol in der zeitlich unvollendeten, als auch in der absolut vollendeten Wirklichkeit etwas Göttliches, und dieß muß zur Wahrung der absoluten Transscendenz des göttlichen Seins als die Grundbestimmtheit des Wunders genommen werden. Wir verkennen nicht die Zusammengehörigkeit und solidarische Verschlungenheit des Göttlichen und Menschlichen, Natürlichen und Übernatürlichen in Religion und Offenbarung, Bibel und Kirche, halten es aber für verfehlt, diese Zusammengehörigkeit so weit zu forciren, daß das Natürliche selber supranaturalisirt, und in Folge dessen das Übernatürliche naturalisirt wird.

Diese Bemerkungen bestätigen sich bei näherer Betrachtung der Art und Weise, wie Gioberti die Realität der biblischen Wunder zu erhärten bemüht ist.[1] Das Wunder ist nach ihm nicht Gegenstand eines historischen Glaubens, sondern hat sich einfach durch seine innere Glaublichkeit zu rechtfertigen. Das Wunder als historisches Ereigniß auffassen und behandeln, heißt es den Regeln der Kritik unterwerfen, die ordnungsgemäß vorgehend keine anderen Facta zulassen kann, als jene, welche durch Induction begründet und durch die Erfahrung bestätiget sind. Christus selbst wollte die von ihm gewirkten Wunder nicht als historische Facta betrachtet wissen; darum entzog er sich nach seiner Auferstehung jedem profanen Blicke und jeder juridischen Untersuchung der Wahrheit des Auferstehungsfactums. Wundererzählungen sind nicht als Geschichte, sondern als Prophetien und palingenetische Präindicationen zu fassen; das Wunder selber ist eine palingenetische Anschauung, deren Berechtigung darin begründet ist, daß Anfang und Ende der irdischen Erfahrungswelt, in deren Mitte das Wunder fällt, etwas Wunderbares sind. Das empirische Bewußtsein des Menschen sträubt sich, zuzugeben, daß ein Verstorbener aus dem Grabe wieder hervorgehen könne; aber die Entstehung des ersten Menschen, der ersten Pflanze war ein weit größeres Wunder, dessen Realität nicht bestritten werden kann. Wir müssen diese letztere Behauptung aus mehr als einem Grunde bestreiten. In der Aufeinanderfolge der göttlichen Wirksamkeiten ist jede nachfolgende größer als die vorausgehende, Gott kann in der successiven Entfaltung seines Wirkens nur immer größer erscheinen; demzufolge ist die Wiedererweckung eines Todten eine größere Machtbethätigung Gottes als die an den Anfang der Zeit fallende

[1] O. c., p. 227.

erste Erschaffung; die Wirksamkeiten der Erlösungsthätigkeit zeigen uns Gott größer, als jene der ursprünglichen Schöpferthätigkeit. Gott ist groß in den Offenbarungen seiner Allmacht, er erscheint noch größer in den Offenbarungen seiner Gerechtigkeit, am größten in den Offenbarungen seiner heiligen Erbarmungen. Gott ist groß in den Werken der Erschaffung und Erhaltung, er zeigt sich noch größer in dem der Geschichte angehörigen Walten seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit, am größten in seiner weltvollendenden Thätigkeit, in welcher seine Größe soweit zu Tage tritt, als sie überhaupt von Menschen erfaßt werden kann. Auf Grund dessen müssen wir die in das Geschichtsdasein der Menschheit fallenden göttlichen Thätigkeiten einer Ordnung höheren Ranges zuweisen als jene der im Werke der Welterhaltung fortdauernden schöpferischen Anfangsthätigkeit. Damit ist die in Bibel und Kirchenlehre begründete Auseinanderhaltung zweier Ordnungen gerechtfertiget, welche sich nicht beseitigen läßt, ohne den Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem zu neutralisiren. Darin ist Gioberti im Rechte, daß sich beide Ordnungen nicht auseinander reißen lassen, und daß die reine Natürlichkeit als solche eine bloße Abstraction ist, deren Erfindung übrigens nicht, wie Gioberti dafürhält, der Theologie der Jesuiten zur Last fällt, indem dieselbe bereits in der mittelalterlichen Scholastik vorhanden war. Gleichwol räumt aber Gioberti in seinen Bemerkungen über die Unerweislichkeit der Wunder als empirisch-historischer Thatsachen der sogenannten reinen Natürlichkeit eine Berechtigung ein, die derselben nicht zukommt, da das physikalisch-empirische Erfahrungswissen, auf dessen Standpunkt nach Gioberti das Wunder als äußere Thatsache nicht erweisbar ist, den Begriff des rationalen menschlichen Wissens nicht erschöpft; das rationale menschliche Wissen schließt auch die Erkenntniß der ethischen Wahrheiten in sich, die ethische Wirklichkeit des Menschendaseins ist aber eben die historische Wirklichkeit, deren Bereiche das Wunder als Thatsache anheimfällt und anheimfallen muß, weil das historische Dasein der Menschheit das durch göttliche Thätigkeit über dem Boden der reinen Natürlichkeit emporgehobene Dasein ist, in dessen Entwickelung supranaturale und infranaturale (dämonische) Causalitäten hineinspielen. Dieß ist die rein biblische Auffassung des menschlichen Zeitdaseins, auf deren Grunde die kirchlich theologische Anschauung steht und von welcher nicht abgegangen werden kann, ohne den theologischen Lehrinhalt selber auf Kosten seiner Inalterabilität durch den Wandel der philosophischen Zeitmeinungen beeinflußt werden zu lassen.

Zunächst handelt es sich darum, die biblische Unterlage der kirchlichen Offenbarungstheologie selber intact zu erhalten. Wir hörten Gioberti über geistlose Auffassungen des Inspirationsbegriffes klagen, in welchen der göttliche Wahrheitsinhalt der Bibel nicht in den richtigen Einklang mit der menschlichen Einkleidung desselben gebracht würde; er hält dafür, daß durch eine richtige Auffassung des Verhältnisses von Göttlichem und Menschlichem in der Bibel viele Einwendungen der biblischen Rationalisten im Voraus abgewehrt wären. Er läßt indeß Göttliches und Menschliches in der Art sich durchdringen, daß darüber die Integrität des göttlichen Wahrheitsgehaltes der Bibel gefährdet erscheint.[1] Er greift, das Neue Testament betreffend, auf die sogenannte Accommodationshypothese zurück, die an sich rationalistischen Ursprunges ist und von ihm insoweit umgebildet wird, daß die Accommodation des jüdischen Volkslehrers Christi als eine Accommodation der göttlichen Weisheit an die Volks- und Weltzustände des Zeitalters Christi gefaßt wird. Soweit es sich um die successive und durch vermittelnde Übergänge eingeleitete Hinüberführung aus dem Gebiete der alttestamentlichen Offenbarung in die neutestamentliche Offenbarungszeit handelt, coincidirt diese Accommodation mit der Idee der göttlichen Heilsökonomie als eines im stufenweisen Fortschreiten sich entwickelnden Heilsplanes; auch dawider wird nichts einzuwenden sein, daß in die neutestamentlichen Schriften unbeschadet ihres Inspirationscharakters manche volksthümliche Zeitmeinungen eindrangen, rücksichtlich welcher es sich indeß darum handelt, daß in ihnen das ideelle, ewig wahre Moment von der den temporären Volksvorstellungen entsprechenden Einkleidung ausgesondert und als göttlicher Wahrheitsgehalt festgehalten werde. So verhält es sich mit der in den Thessalonicenserbriefen ausgesprochenen Ansicht von der Nähe des Tages des Herrn, von dem im Epheserbriefe erwähnten Aufenthalte der Dämonen im niederen bewölkten Luftraum, von dem im Briefe Judä erwähnten Streite zwischen dem Erzengel Michael und dem Satan um den Leichnam Mosis. Es wäre verfehlt, aus solchen Stellen der neutestamentlichen Briefe auf eine Trübung der göttlichen Wahrheit im menschlichen Denken in Folge des Ineinanderfließens von göttlicher Wahrheit und menschlicher Meinung zu schließen; das Richtige ist vielmehr, daß der inspirirte Charakter der Bibel auf das in derselben ausgesprochene göttliche

[1] O. c., pp. 174 sgg.

Wahre beschränkt werden müsse, dessen Sonderung von der menschlichen Auffassung und Einkleidung es als reine ungetrübte Wahrheit erscheinen läßt. Diese Sonderung ist keine gewaltsame Auseinanderreißung des wesentlich Zusammengehörigen, wie Gioberti in seiner Polemik gegen willkürliche Limitationen des Inspirationsbegriffes annimmt; vielmehr involvirt sein Dringen auf Inspirirtheit der Bibel bis auf den zufälligen Wortausdruck [1] eine Schädigung des Inspirationscharakters, indem damit die biblischen Bücher zu unvollkommenen Ausdrücken der in ihnen niedergelegten Offenbarungswahrheiten herabgedrückt würden. Dieß ist in der That auch Gioberti's Meinung und steht im Zusammenhange mit seiner Theorie von diversen Intensitätsgraden der Inspiration,[2] deren keiner absolut sei. Gegen eine Unterscheidung von Inspirationsgraden ist an sich nichts einzuwenden, wenn Göttliches und Menschliches in den biblischen Büchern unvermischt auseinandergehalten werden; im Sinne Gioberti's verstanden aber führt diese Unterscheidung dahin, die aus der Bibel und kirchlichen Theologie herausgewachsene philosophische Erkenntniß als die wahre und volle Immanenz des Göttlichen im menschlichen Denken für den letzten und höchsten Inspirationsgrad zu halten. So erscheint dann die kirchliche Theologie als eine zeitliche Vorstufe der Philosophie und letztere als die oben erwähnte Naturalisation des Übernatürlichen, bei welcher die entwickelte menschliche Civiltà zuletzt anzulangen hätte.

Gioberti glaubte mittelst der von ihm aufgestellten Inspirationstheorie die geschichtliche Realität und den göttlichen Charakter der neutestamentlichen Offenbarung gegen die rationalistische Bibelkritik sicherstellen zu können. Er überschaute offenbar den Entwickelungsstand der rationalistischen Bibelkritik höchst unvollkommen, wenn er alles das-

---

[1] L' inspirazione abbraccia tutte le parti delle scritture sino alla parola. O. c., p. 174.

[2] Alcuni dei teologi volgari (come l'Holden, il Less, l'Hamel) ricorsero alla teoria dell' ispirazione dimezzata e a salti. Dio ispirò i passi dogmatici e morali; non gli altri. Questo versetto fu dettato da Dio; quello non più. Tal dottrina è ridicola, arbitraria, illogica, e nuoce alla causa della religione più ancora dell' altra. E come distinguere esattamente ciò che è morale dogmatico da ciò che non è tale? Havvi tuttavia un concetto vero nella teorica dell' Holden; la quale si è che fuori di Cristo l' ispirazione (cioè l' atto creativo) non fu piena. Ma questi teologi errano nel circoscrivere la ispirazione dal lato dell' estensione, invece di limitarla da quello dell' intensione solamente. O. c., p. 173.

jenige, woraus dieselbe auf einen späteren nachapostolischen Ursprung der neutestamentlichen Schriften schloß, aus der mangelhaften und für die volle und ungetrübte Auffassung der Persönlichkeit Christi, seiner Lehre und Wirksamkeit unzureichenden menschlichen Begabung der unmittelbaren Schüler und Bekenner Christi erklären zu können meinte. Er machte der negativen Kritik ein mit der Integrität des christlichen Glaubensbewußtseins nicht vereinbares Zugeständniß, während er andererseits auf die Einwendungen gegen die Richtigkeit der vom kirchlich traditionellen Standpunkte behaupteten Authentie der neutestamentlichen Schriften gar nicht ernstlich eingieng.[1] Wir lassen in Erkenntniß dessen, daß ein gottmenschliches Leben und Wirken auf Erden durch keine menschliche Rede adäquat wiedergegeben, und durch kein menschliches Denken vollkommen und allseitig ergründet werden könne, gerne das von Gioberti angewendete Bild gelten, welchem gemäß die theophanische Erscheinung Christi mit dem Durchleuchten der Sonne durch einen Wolkenschleier verglichen wird. Wir möchten aber das Bild nicht so weit ausdehnen, daß damit gesagt wäre, es sei die dem menschlichen Auge durch die äußere menschliche Erscheinung verhüllte Gottheit des Menschensohnes nicht geistig als die in seinem Lehren und Wirken offenbar gewordene Gottheit erkannt und verstanden worden. Allerdings reflectirte sich diese Offenbarung in der gläubigen Gesinnung wie in einem prismatischen Medium, das in seiner reinen Centralität nicht anschaubare Licht der göttlichen Herrlichkeit Christi gieng in der geistigen Anschauung der glaubenden Jünger in eine Mehrheit von Farbenstrahlen auseinander, deren jeder das in seiner simultanen Totalität geistig nicht faßbare Göttliche auf eine besondere Weise zum Ausdrucke brachte. So entstand eine Multiformität der einander integrirenden Evangelien und eine Multiformität der einander integrirenden Lehrtypen, welche sich auf drei Haupttypen zurückführen lassen, auf den jüdisch-paläſtinensischen, auf den paulinischen und auf den johanneischen Lehrtypus, welche die grundhaften göttlich vertieften Ansätze der gesammten nachfolgenden Entwickelung des specifisch-christlichen Erkenntnißlebens darstellen, und in ihrer wechselseitigen Ergänzung in der That den durch kein zeitliches Erkennen je zu erschöpfenden Gesammtschatz der

[1] Er kannte wol das Leben Jesu von D. Strauß und dessen Widerlegungen durch Tholuk u. A., hatte aber augenscheinlich von den biblisch-kritischen Arbeiten eines F. Chr. Baur und Schwegler, die doch noch zu seinen Lebzeiten erschienen waren, keine Kenntniß.

uns Menschen geoffenbarten Gottesweisheit enthalten. Ebenso fügen sich die vier Evangelien in ihrer wechselseitigen Ergänzung zu einem harmonisch in sich geschlossenen Ganzen zusammen, dessen wundervolle Rhythmen zu entdecken wol die höchste Aufgabe der neutestamentlichen Bibelwissenschaft wäre, um sie wahrhaft innerhalb der Gränzen des zeitlichen menschlichen Erkennens zu einer Scientia vitae Christi zu gestalten. Was die biblische Kritik bisher geschaffen hat, besteht nur in Herbeischaffung der Materialien und in der Übung des formalen Geschickes zur Ausführung einer derartigen Wissenschaft; noch ist aber der Künstler nicht gekommen, welcher es verstanden hätte, die von der empiristischen Kritik gelieferten Materialien im Dienste der christlichen Idee zur Entwerfung und Ausführung eines leuchtenden geistigen Gegenbildes der zeitlichen Erscheinung Christi zu verwerthen; und ebenso fehlt es bislang an einer Philosophie der Bibel, in welcher der Gesammtinhalt der ideentiefen, alle göttlichen und menschlichen Dinge umfassenden Lehrweisheit der Bibel eine ausdrucksvolle Darstellung gefunden hätte.

Man würde Gioberti Unrecht thun, wenn man behaupten wollte, daß er diese Desiderien ignorirt hätte. Der Gedanke einer Evangelienharmonie und einer Philosophie der Bibel beschäftigte seinen Geist lebhaft; er fand aber nicht die nöthige Zeit, sich in diese Gegenstände mit voller Hingebung zu vertiefen, und gibt nur fragmentarische Andeutungen dessen, was er hierüber dachte; selbstverständlich finden darin seine uns bekannten kosmosophischen und historiosophischen Anschauungen Ausdruck. An den herkömmlichen Harmonisirungen des evangelischen Erzählungsinhaltes bemängelt er,[1] daß sie die moderne, natürliche und accidentalische Methode des geschichtlichen Verfahrens auf einen antikorientalischen übernatürlichen, in seiner Art einzigen Geschichtsinhalt anwenden wollen, daß sie dem synthetischen Verfahren das analytische substituiren, und durch das Mittel arbiträrer Aneinderreihung des in den einzelnen Evangelien enthaltenen Erzählungsstoffes zu Ende kommen wollen, während das Historicum tertium, nämlich ein vollständiges Protoevangelium fehle, an welchem die Richtigkeit der Aneinanderreihung zu erproben wäre. Die Harmonisirung der vier Evangelien ist unabweislich auf ein apriorisches Verfahren angewiesen; dieses läßt sich aber nur im Allgemeinen durchführen unter Verzicht auf die richtige Aneinanderfügung alles Einzelnen, auf welche die falsche Harmonistik sich einläßt. Aus

[1] O. c., p. 199.

der Unmöglichkeit, den richtigen Ort für alles Einzelne zu ermitteln, folgt keineswegs die Ungeschichtlichkeit der nicht unterzubringenden Thatsachen; als Ausdrücke wahrer Ideen müssen sie auch geschichtliche Realität haben. Wie sich gemeinhin die Wahrheit der christlichen Idee durch die geschichtliche Realität derselben erweist, muß auch das der Idee der göttlichen Persönlichkeit Christi entsprechende Handeln geschichtliche Wahrheit haben. Mythen können nur in unvollkommenen Religionen eine Stelle haben, weisen aber dann auf die wahre Religion hin, in welcher die Idee historische Wirklichkeit haben muß, weil sonst die Religion selber nicht die wahre und vollkommene Religion der Menschheit wäre. Die Unmöglichkeit, alle evangelischen Antinomien im Einzelnen mit Sicherheit auszugleichen, räumt der Imagination weiten Spielraum ein, und wendet der evangelischen Geschichte den Charakter des mit einer gewissen Bestimmtheit verbundenen Mysteriösen zu, regt aber damit zum Eindringen in die ideelle Tiefe des evangelischen Erzählungsinhaltes an. So verhält es sich z. B. mit der Verschiedenheit des Schauplatzes der Wirksamkeit Christi in den synoptischen Evangelien und im Johannisevangelium. Die örtliche Dualität von Galiläa und Judäa, Nazareth und Bethlehem, Kapharnaum und Jerusalem, Provinz und Hauptstadt, Peripherie und Centrum, Äußerem und Innerem, Norden und Süden, Israel und Juda stellt sich in den Evangelien in dreifacher Beziehung dar, nämlich in Hinsicht auf den Wohnort, auf die öffentliche Thätigkeit und auf das Wiedererscheinen des erstandenen Christus, d. i. mit Beziehung auf das private, öffentliche und supranaturale Leben Christi, und constituirt eine der mehreren dialektischen Antinomien, welche theils zwischen den Evangelien unter einander statthaben, theils jedem Evangelium für sich eigen sind. Die beiden verschiedenen Schauplätze sind nothwendig, um die Idee des Lebens und Wirkens Christi und seine Beziehungen zu dem Volke, unter welchem er wirkte, zum vollinhaltlichen geschichtlichen Ausdrucke zu bringen. Samaria bildet ein vermittelndes Zwischenglied, und trägt dazu bei, die Utopie und Pantopie Christi in seinem zeitlichen Erdenwirken vollkommen ersichtlich zu machen. Die Vierzahl der Evangelien stellt in der Aufeinanderfolge der einzelnen Evangelien den Übergang von der noch im Judenthum wurzelnden Anschauungsweise zur vollentwickelten christlichen Anschauungsweise dar. Der hebräisirende mimetische Matthäus macht den Anfang, im Johannisevangelium stellt sich die entwickelte evangelische Methexis dar. Der evangelische Gedanke hat einen

dreifachen Ausdruck in Sentenz, Parabel und Dialektik; die Sentenz ist die eingewickelte, die Dialektik die ausgewickelte Form des evangelischen Gedankens. Sentenzen und Parabeln sind vorzugsweise den ersten drei Evangelien, die Dialektik dem vierten Evangelium eigen. Sentenz und Parabel geben dem evangelischen Gedanken die Beziehung auf das Praktische, Endliche; die Dialektik hat zur specifischen Aufgabe die Evolution des Übersinnlichen, Speculativen, Unendlichen. Johannes beginnt mit der Erzeugung des ewigen Wortes in Gott, und endet mit der Palingenesie (Apokalypse). Die Johanneische Dialektik ist eine fortschreitende Vermittelung von Gegensätzen zu höheren Einheiten; ihre Bewegung ist jene der Spirale, soweit sie durch Gegensätze hindurchschreitet, eine hyperbolische und parabolische, sofern sie in der fortschreitenden Annäherung zum Unendlichen begriffen ist, eine kreisförmige, sofern sie jede Entwickelung in ihren Ausgangspunkt zurückkehren macht.

Gioberti kennt auch die Dreiheit der evangelischen Lehrtypen, den palästinensischen, paulinischen und johanneischen, deren Aufeinanderfolge und wechselseitiges Verhältniß er gemäß den sein Denken beherrschenden Gesichtspunkten bestimmt. Der paulinische Lehrtypus ist ihm im Gegensatze zu dem auf die judenchristliche Welt sich beschränkenden palästinensischen der kosmopolitische, der johanneische der kosmische. Der palästinensische Lehrtypus hat Bezug auf die räumlich begränzte Ausbreitung des Christenthums als Unterlage des europäischen Culturlebens; der kosmopolitische Paulinismus deutet die Verbreitung des Christenthums über ganz Asien und alle Länder der Erde an; der johanneische Lehrtypus die allgemeine Palingenesie, deren Vorstufe das Millennium als höchstentwickelte Civilität ist. Den palästinensischen Lehrtypus läßt Gioberti durch Matthäus und die beiden übrigen Synoptiker repräsentirt sein; daß das Lucas-Evangelium einen specifisch paulinischen Charakter an sich trage, scheint ihm entgangen zu sein. Auch unterließ er, die Gesammtheit der neutestamentlichen Schriften mit Bezug auf den palästinensischen Lehrtypus in's Auge zu fassen und den alle Modificationen des palästinensischen Lehrtypus in sich fassenden petrinischen Lehrtypus nach seiner ideellen Eigenart zu würdigen. Die speciellen Modificationen des palästinensischen Lehrtypus sind nämlich im Matthäus-Evangelium, im Jakobus-Briefe, in der Apokalypse und im Briefe Judä gegeben, in welchen vier Schriften sich die Beziehungen der neutestamentlichen Offenbarungslehre auf die

alttestamentliche (messianisch aufgefaßte) Geschichte, Lehrweisheit und Prophetie des Alten Bundes, sowie auf die alttestamentlichen Apokryphen darstellen; die petrinische Lehrweisheit erkennt in dieser vierfachen Beziehung die geschichtliche Unterlage des in der neutestamentlichen Gottesoffenbarung vollkommen erschlossenen göttlichen Wahrheitswortes, welches in dem auf den Fels und Grundstein Christus gegründeten lebendigen Gottestempel der neutestamentlichen Kirche hinterlegt ist (1. Petr. 2, 5; 1, 23). Gegenüber dem Petrinismus, der auf das in seiner reinen Objectivität und historischen Fundirung erfaßte göttliche Wahrheitswort gestützt ist, repräsentirt der paulinische Lehrtypus die Vermittelung desselben in dem zwischen die Gegensätze von Altem und Neuem, Sünde und Gnade, geistigem Tode und neuem Leben gestellten subjectiven menschlichen Selbstdenken, welches durch tiefste Verinnerlichung des in der neutestamentlichen Gottesoffenbarung objectiv gegebenen göttlichen Wahrheitswortes den christlichen Heilsgedanken in seiner vollen Absolutheit zu gewinnen bestrebt ist. Gioberti läßt diesen specifischen Charakter des paulinischen Lehrtypus bei Seite und verfolgt nur den schon oben angedeuteten historiosophischen Charakter des Paulinismus als Signatur einer nunmehr nach achtzehn Jahrhunderten eingetretenen Epoche, in welcher die europäische Cultur orientalisch werden soll. Daraus erkläre sich die gegenwärtige Abnahme und geistige Schwäche des abendländischen Katholicismus und speciell Roms; es stehe eine neue Metamorphose bevor, ein neues Weltalter sei im Anzuge, in welchem das Christenthum zur allgemeinen Weltherrschaft gelangen soll.[1] Dieß sei das zweite Kommen Christi; auf das dritte, dem Ende der Zeiten vorbehaltene Kommen Christi beziehe sich der johanneische Kosmismus.

Der Kosmismus, als welchen Gioberti die johanneische Lehrweisheit bezeichnet, hat im Sinne Gioberti's verstanden einerseits den humanistischen Universalismus des ächten und richtig verstandenen

---

[1] Finora dominò il palestinismo di Matteo. Cristo era solo capo del regno che non è di questo mondo. Quindi solo religioso, umile, paziente. Ora comincia il regno divino di questo mondo col cosmopolitismo di questo mondo. Questa è la seconda venuta di Cristo a giudicare i vivi e i morti. Cristo ci apparisce come glorioso e trionfatore. Ciò vuol dire l' unione del Cristianismo colla vita politica, attiva, pelasgica. Terminarono i secoli di Grecia e di Roma cristianizzatti. Epaminonda, Socrate, Cesare, Catone saranno cristiani. Regno dei Chiliasti sulla terra. O. c., p. 204.

Christenthums, andererseits die palingenetische Immanenz des Natürlichen im Übernatürlichen und vollendete Naturalisirung des Letzteren zu bedeuten. Gioberti ist sich der Differenz dieser seiner Anschauungsweise von jener, welche er als die gegenwärtig herrschende kirchlich-theologische bezeichnet, vollkommen bewußt;[1] und die kirchliche Dogmatik ist ihrerseits in ihrem vollen Rechte, wenn sie, freilich unter Verzicht auf eine Entscheidung von Fragen, die von ihrem Standpunkte aus nicht lösbar sind, durch eine schärfere Unterscheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem ihre Existenzberechtigung wahrt. Allerdings ist jede tiefer dringende theologisch-speculative und religionsphilosophische Forschung auf eine relative Anticipation der zukünftigen Methexis gestützt, und gerne stimmen wir auch der humanitären Auffassung des Christenthums zu; es ist jedoch die Frage, ob der Gioberti'sche Auffassungsmodus nicht der erhabenen Strenge der kirchlich-theologischen Auffassung des christlichen Supranaturalismus Eintrag thut. Sehen wir uns in dieser Beziehung Gioberti's Lehre vom Malum, d. i. von Sünde und Strafe an. Die vulgäre Theologie, bemerkt Gioberti,[2] faßt den Infernus als Perpetuität des Malum; dieß sei mit der göttlichen Moralität nicht vereinbar; die anstößige vulgäre Vorstellung behebe sich in der Idee der palingenetischen Evolution, welche das Malum zu etwas Transeunten mache. Nach unserem Dafürhalten ist die biblische Idee des Infernus die absolute Sanction der sittlichen Idee und der unverbrüchlichen Heiligkeit des moralischen Gesetzes. An dieser darf nicht gerührt werden; dem pflichtgemäßen Geiste der christlichen Milde und Barmherzigkeit, welche vor dem Gedanken einer ewigen Verwerfung und Pein des Mitmenschen zurückschaudert, bietet sich in der Lehre von der Imputabilität der menschlichen Handlungen der Anhalt für die Möglichkeit eines gnädigen Gerichtes über Jene, welche im Bösen nicht absolut verhärtet sind. Das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein einer absoluten Verhärtung ist ein psychologisches Geheimniß, dessen Dunkel von uns Menschen nicht durchschaut wird.

---

[1] Nella scienza si deve rappiccare la palingenesia del paradiso (eletti, aristocrazia) colla palingenesia universale degli spiriti, cioè col crescere dell' intelligibile. Il medio evo non seppe alzarsi a questo concetto, tuttavia ne ebbe un presentimento; come si vede nel Limbo e nella dottrina sullo stato naturale degli scolastici, e similmente nella valletta dei principi immaginati dal Dante. O. c., p. 98.

[2] Protologia II, p. 464.

Jedenfalls involvirt aber die Möglichkeit eines Standes sittlicher Verstockung eine schärfere Scheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, als Gioberti zuzugeben geneigt ist; er erhärtet das Vorhandensein eines von der supranaturalen Gnade nicht bewältigten creatürlichen Seins. Nach seiner sittlichen Seite hat der Gedanke an die Möglichkeit einer ewigen Verwerfung die doppelte Wirkung und Bedeutung einer heilsamen Erschütterung jedes Einzelnen im Stande der sittlichen Gefahr oder Verschuldung, und der Weckung des christlichen Eifers für das sittliche Heil des Nächsten, des von ernstesten und dringlichsten Motiven eingegebenen Mitgefühles für die sittlichen Nöthen Anderer. Ganz will auch Gioberti die Ewigkeit des Strafleidens nicht in Abrede stellen;[1] er läßt es in steter Abnahme begriffen sein, ohne daß es je völlig aufhören könnte. Dieser Stand der Unseligen ist ein Correlat des Standes der Seligen, welche in steter Annäherung zu Gott, d. i. in steter Mehrung des Seligseins begriffen sind, ohne je absolut selig werden zu können. Denn absolute Seligkeit oder Paradies ohne allen Infernus ist einzig Gott; demzufolge ist jedem geschöpflichen Paradiese etwas vom Infernus beigemischt, während umgekehrt — dieß folgt aus dem Gesagten — auch der Infernus einer Zugabe des Paradiesischen nicht absolut entbehrt. Diese Anschauungsweise ist eine Consequenz des Gioberti eigenthümlichen Optimismus,[2] welchem zufolge die Welt aus ein im Werden begriffener, aber niemals an's Ende des Werdens gelangender Gott zwar nicht actuell, aber potentiell das Beste ist und immerfort zu Besserem fortschreiten muß. Ein permanenter Stand des Schlimmsten ist da nicht denkbar; eben so wenig aber eine absolute Actuirung des Besten.

Gioberti bringt seine Ansicht vom himmlischen Seligkeitsstande in Verbindung mit der Idee einer stetigen Thätigkeit der Seligen,[3] welche hinwegfallen würde, wenn die Seligen je an irgend einem Punkte ihres seligen Lebens absolut am Ziele ihrer Thätigkeit anlangen würden.

---

[1] Filos. d. rivelaz., pp. 342 sgg.

[2] Il mondo non è la migliore combinazione possibile, come vuole il Leibniz; ma il complesso successivo di tutte le combinazioni possibili. L' ottimità del mondo non è mai in atto, ma solo in potenza, perchè il mondo è in continuo e infinito progresso. Il mondo infinito e potenziale è ottimo; i mondi finiti e attuati sono solo buoni, come si dice nel Genesi. Il sistema dell' infinito numerico successivo è il solo che cansi gl'inconvenienti del mondo finito e dell' infinito simultaneo. Protologia II, p. 455.

[3] Filos. d. rivelaz., pp. 369 sg.

Das Wesen des Seligseins besteht lediglich darin, daß es ein Thätigsein ohne Schmerz, ein Schaffen ohne Anstrengung, ein Wirken ohne Ermüdung ist. Das Wahrnehmen der actuellen Begränzung ihres Strebens kann den Seligkeitsstand der mit Gott in Liebe Geeinigten nicht trüben; eine Betrübniß darüber oder ein Widerstreben gegen die Begränzung wäre ein widersinniges Widerstreben gegen die Quelle des Seligseins, gegen den das Seligsein verleihenden göttlichen Willen, während doch umgekehrt die im Geiste der Selbstopferung gipfelnde Charitas die allausfüllende Grundgesinnung der Seligen ist.

Wir begegnen in dieser Darlegung des Seligkeitsstandes mehreren Schiefheiten, welche ein charakteristisches Licht auf Gioberti's speculative Anschauungen im Allgemeinen werfen. Mit Recht erklärt er sich unter Berufung auf Maistre's Zustimmung gegen die passivistische oder wie er sie nennt, mystische Auffassung des Seligkeitsstandes; selbst Dante's Gedicht zeige in dieser Hinsicht Mattheiten, welche den dritten Theil der Commedia divina hinter den beiden ersten zurückstehen lassen. Erhebt sich aber Gioberti zur vollen Erfassung der Activität des seligen Seins? Das gerade Gegentheil ergibt sich aus seinen selbsteigenen Worten. Die Seligkeit ist nach Gioberti der Besitz des göttlichen creativen Actes mit Allem, was sich daran knüpft; der creative Act ist aber der freie prädestinirende Wille Gottes, der nach seinem Gefallen Belohnungen verleiht und die Quelle des Seligseins ist; der Genuß des Seligseins ist durch die absolute opferwillige Hingabe an den göttlichen Willen bedingt. Aus dieser Erklärung resultirt nicht das Selbstsein und Selbstwirken der Seligen, sondern vielmehr, daß die Seligen ganz und vollkommen an den allwirkenden Willen Gottes hingegeben sind, was an sich gewiß vollkommen richtig ist, aber nur unter der Voraussetzung des Selbstseins und Selbstwirkens der Seligen den Gedanken einer rein passiven Bestimmtheit durch göttliche Activität ausschließt. Nur unter dieser Voraussetzung entfällt weiter auch das von Gioberti selber aufgeworfene Bedenken, in dessen Beseitigung er sich vergeblich abmüht, das Bedenken nämlich, ob nicht die Unmöglichkeit, je das Ziel der Thätigkeiten des seligen Seins absolut zu erreichen, das Gefühl einer Nichtbefriedigung erzeugen müsse. Er übersieht eben, daß das moralische Strebeziel mit der Einrückung in den vollkommen actuirten Selbstbesitz der sittlichen Persönlichkeit absolut erreicht ist, und alle weiter folgende Thätigkeit nur Evolution der in ihren vollkommenen Selbstbesitz eingerückten Persönlichkeit sein könne;

der unerschöpfliche Inhalt dieser Evolution ergibt sich aus der vollkommen actuirten Einigung des Menschenwesens mit Gott, welche die absolute Bedingung der Einrückung der creatürlichen Persönlichkeit in ihren vollkommenen Selbstbesitz ist. Mit dieser Einrückung ist allerdings die Möglichkeit einer endlosen Evolution gegeben, die aber als fortschreitende geistige Vertiefung in den absolut unerschöpflichen Seinsinhalt Gottes nicht als kosmische Evolution bezeichnet werden kann; Gioberti macht sich in seiner Idee einer unendlichen kosmischen Evolution augenscheinlich einer Verwechslung der aus der absoluten göttlichen Fülle schöpfenden Entwickelung des in Gott vollendeten geistigen Selbstlebens mit der einer bestimmten Seinszuständlichkeit zustrebenden Entwickelung des zeitlich-räumlichen Universums schuldig, welches bei seinem Entwickelungsziele angelangt allerdings unbegränzt vieler Modificationen seiner vollendeten Seinszuständlichkeit fähig ist, ohne daß man jedoch diese nach Außen fallenden Reflexe des vollendeten Selbstlebens seliger Geister neue Evolutionen des kosmischen Seins im Anstreben eines noch nicht erreichten Zieles nennen könnte. Wir müßten endlich auch noch fragen, ob Gioberti den von ihm adoptirten und energisch betonten Begriff der vollkommen freien Prädestination des göttlichen Willens nicht umdeute und alterire, wenn er ihn in das ungehemmte Wirken Gottes in den Seligen umsetzt, so daß diese strenggenommen nur passive Organe des göttlichen Willens sind? Gesetzt, es hätten Theologen einer bestimmten Richtung den Begriff der Prädestination zu strenge gefaßt und zu engherzig gedeutet,[1] so lag die Schuld nicht daran, daß sie den Begriff selber, wie Gioberti dafürhält, mißverstanden hätten, sondern daß sie denselben zu exclusiv auffaßten, und ihm dadurch eine Härte gaben, die nothgedrungen eine Reaction hervorrufen mußte. Gioberti that nicht wohl daran, die von den Jesuiten versuchte Beseitigung theologischer Härten so unfreundlich und wegwerfend zu beurtheilen;[2] sollte ihren hierauf gerichteten Bemühungen die rechte theologische Tiefe gefehlt haben, so darf die geistige Signatur

[1] Che cos' è un paradiso in cui in eterno non vi saranno altro che i patriarchi, i profeti, gli apostoli ecc., e da cui tutti gli uomini virtuosi e grandi delle altre religioni sono esclusi? La Chiesa ridotta a questo tenore diventa una confraternità di battuti. O. c., p. 343.

[2] I Gesuiti vollero corregere la falsa dogmatica introdotta circa il peccato originale e l' eternità delle pene; ma lo fecero superficialmente, inettamente, senza dottrina, senza ingegno, perchè mossi non dall' amor del vero,

des Zeitalters nicht übersehen werden, in welchem sie die Strenge der theologischen Anschauung mit den Forderungen des unmittelbaren menschlichen Gefühles zu vermitteln suchten; es darf ferner nicht übersehen werden, daß wir in Ansehung der Probleme der Vorherbestimmung und Gnade vor Geheimnissen stehen, die für alle irdische Zeit dem menschlichen Blicke undurchdringbar bleiben, und schon aus diesem Grunde der controversen Discussion das größte Maß von Zurückhaltung und Selbstbescheidung auferlegen.

Gioberti glaubt allerdings mit Hilfe seiner speculativen Principien dieses geheimnißvolle Dunkel in etwas gelichtet zu haben. Er bricht mit der biblisch-christlichen Anschauung vom diesseitigen irdischen Leben als dem einzigen und ausschließlichen Stadium des Verdienens und der Erprobung zwar nicht absolut,[1] aber doch in so weit, als es ihm nöthig erscheint, um auch demjenigen Theile der Menschheit, welcher außer dem Bereiche der christlichen Sittigung steht, die Möglichkeit einer geistig-sittlichen Entwickelung und Erziehung zu retten; es müsse außer dem irdischen Zeitleben noch andere zukünftige Entwickelungsperioden der Menschheit geben, und das Sühnwerk Christi müsse auch in diesen jenseitigen überirdischen Perioden an Jenen, welchen es im irdischen Zeitleben nicht applicirt werden konnte, in Anwendung kommen können.[2] Wir halten diese Ausdehnung der Erlösungsthätigkeit Christi auf zukünftige jenseitige Entwickelungsstadien für überflüssig, weil im Sühntode Christi die Erlösung objectiv für Alle schon vollzogen ist, und daher gewiß auch Jenen zu Gute kommt, welche ohne ihre persönliche Schuld nicht dazu kamen, sich die Segnungen der Erlösung im irdischen

---

ma da un fine fazioso, cioè quello di combattere i loro nemici, rendersi autorevoli e populani, e procacciarsi il monopolio della religione. Non che levare i vecchi assurdi, ne introdussero dei nuovi. Tal è la loro opinione sulla possibilità dello stato di natura pura, che fa della grazia un accessorio, e conduce a rigore di logica al Manicheismo. Tal è pure il loro concetto rispondente sulla felicità naturale dell' altra vita, sul limbo dei bambini ecc. Queste sono pannicelli caldi, avviliscono la religione, la rendono ridicola. Come l' uomo è uno, così la felicità oltremondana dee essere sostanzialmente una. O. c., p. 357. — Vgl. oben S. 212, Anm. 1.

[1] O. c., pp. 274 sgg.

[2] Il N. T. dice che Dio vuol salvar tutti, e che non vi ha salute se non per Cristo (l' atto creativo) e che Cristo chiama molti e elegge pochi. Queste sentenze contraddittorie in apparenza si accordano, distinguendo tra il periodo della vita presente e i periodi futuri. O. c., p. 275.

Zeitdasein selbstthätig anzueignen. Allen Menschen steht nach dem zeitlichen Tode ein Gericht bevor, und alle werden nach dem Gesetze gerichtet, dessen Verkündigung sie vernommen haben, sei es das Gesetz der Offenbarung, welches durch kirchliche Lehrverkündigung promulgirt wird, oder das Gesetz des Gewissens, durch welches der göttliche Logos zu allen Menschen spricht. Lossprechung und Verurtheilung erfolgen nach den Gesetzen der mit Erbarmung gepaarten ewigen Gerechtigkeit; von einem weiteren sittlichen Verdienen nach Art des zeitlich-irdischen Verdienens kann keine Rede sein, weil für die vom irdischen Leibe getrennte menschliche Seele der das Wesen eines sittlichen Daseins und Wirkens bedingende Existenzmodus wegfällt. Es bleibt sonach nur ein Läuterungsstadium für Jene übrig, in welchen, ohne daß sie zur Heiligkeit sich vollendet hätten, doch wenigstens der Kern ihres Wesens incorrupt erhalten blieb. Auch Gioberti[1] anerkennt in der kirchlichen Lehre vom Purgatorium eine denknothwendige Wahrheit, durch deren Verwerfung die Protestanten hinter Plato zurückgegangen seien, und meint nur, daß der kirchlich-theologische Begriff des Purgatoriums einer Erweiterung bedürftig sein möchte, um auch auf die nicht Getauften und der Kirche nicht äußerlich Angehörigen eine Beziehung zuzulassen. Wir glauben, daß die gemeinhin adoptirten Erklärungen des Satzes: Extra ecclesiam non est salus, ausreichen, die kirchliche Theologie von dem Vorwurfe der Engherzigkeit zu entlasten; wenn die kirchliche Theologie auf verborgene, außerordentliche Wege verweist, auf welchen Gott die der Kirche nicht äußerlich angehörigen Menschen zu Heile gelangen zu lassen in seiner Macht hat, so handelt sie ihrer Aufgabe gemäß, welche darin besteht, sich auf die Auseinandersetzung der in den Offenbarungsurkunden enthaltenen Aufschlüsse über das jenseitige Los der Seelen zu beschränken, und das in denselben nicht Enthaltene einer mit der christlichen Gotteslehre harmonirenden philosophischen Forschung anheimzugeben. Daß diese sich nicht auf die Annahme neuer sittlicher Entwickelungsstadien nach dem Tode einlassen könne, leuchtet aus mehr als einem Grunde ein; es würde damit die sittliche Bedeutung des zeitlichen Erdenlebens der Menschen abgeschwächt, und falls auch keinem der nachfolgenden Entwickelungsstadien eine absolut entscheidende Bedeutung zukommen sollte, die Möglichkeit einer endlosen Reihe solcher Stadien nahegerückt; endlich steht die Annahme zukünftiger sittlicher

---

[1] O. c., pp. 338 sgg.

Entwickelungsstadien mit der Lehre von der Metempsychose in einem so nahen Zusammenhange, daß sie schon aus diesem Grunde als philosophisch nicht zulässig abgelehnt werden müßte.

Kehren wir zu Gioberti's Prädestinationslehre zurück. Es steht ihm vor Allem fest, daß der Begriff der Prädestination in antimolinistischem Sinne als eine göttliche Willensaction ante prævisa merita verstanden werden müsse.[1] Sachlich fällt sie mit dem creativen Acte zusammen, dessen prädestinatives Wesen darin besteht, aus unendlich vielen Möglichkeiten eine bestimmte auszuwählen, und dieser gemäß das Geschöpf des göttlichen Willens zu begaben. Sie ist sonach etwas vom göttlichen Creationsacte Unabtrennliches, schließt aber keinen uncessitirenden Determinismus in sich, weder für Gott, der durch das von ihm abhängige Contingente nicht necessitirt werden kann, noch für das Geschöpf, da ja der geschöpfliche freie Wille eben der creativen Thätigkeit sein Dasein verdankt, und die den freien Willen bestimmende Gnade nicht dem Bereiche der Causæ secundae, sondern der Causa prima, d. i. dem Creationsacte angehört. Die Prädestination hat nicht bloß in Bezug auf das ewige Sein des Menschen statt, sie ordnet auch das gesammte menschliche Zeitleben und ist als ein allgemeines kosmisches Princip zu postuliren. Sie resultirt aus der Idee der Ordnung des Universums, die ohne Varietät nicht bestehen kann, aus der Dialektik des allgemeinen Weltdaseins, welche Gegensatz und Diversität des Daseienden involvirt. Bloß in Kraft der Prädestination kann im Endlichen und Geschaffenen sich das Ungeschaffene und Unendliche abgestalten. Aus der Idee der Prädestination erklärt sich, daß die gereifte vollentwickelte Civilisation ein bevorzugendes Privilegium der christlichen Nationen ist und das kleine Europa vor den übrigen großen Continenten des Erdballs den Vorrang hat. Im seligen Sein überträgt sich die Bevorzugung auf die palingenetische Vollentwickelung (civiltà palingenetica) der christlichen Heiligen im Unterschiede von den zur Seligkeit gelangten Nichtchristen; wie auf Erden neben der vollkommenen christlichen Civilisation eine Mannigfaltigkeit minder vollkommener Civilisationen nichtchristlicher Völker besteht, so wird im jenseitigen Leben neben der supraturalen Seligkeit der Christen eine mannigfach diversificirte natürliche Seligkeit und ein überweltliches den individuellen Anlagen entsprechendes beständiges Fortschreiten der zum

[1] O. c., p. 275.

seligen Sein gelangten Nichtchristen statthaben. Die hier den Nichtchristen zuerkannte natürliche Seligkeit scheint nicht im vollen Einklange mit dem zu stehen, was wir Gioberti oben über die Ausdehnung des soterischen Wirkens Christi auf die Ungläubigen und auf die jenseitige Welt sagen hörten. Die Unfertigkeit der nachgelassenen Werke Gioberti's mag als theilweiser Erklärungsgrund der bemerklich gemachten Incohärenz dienen.

Die eigenthümliche Ausgestaltung, welche Gioberti seinen katholischen Anschauungen gibt, ist allenthalben durch seine Ideen über Völkercivilisation, kosmische Ordnung und Palingenesie bedingt. Er trägt diese seine Ideen in die Auslegung hinein, welche er den Worten Christi in der Lehre von den acht Seligkeiten gibt. Christus nehme unter die Seligkeiten des Himmelreiches auch den Besitz des Erdreiches auf;[1] daraus erhelle, daß das Himmelreich nicht bloß den palingenetischen, sondern auch den kosmischen Daseinsstand betreffe und beide Reiche das Eine Reich des Fortschrittes constituiren; der Besitz des Erdreiches bedeute den höchstentwickelten Stand der Civiltà. Daß die Erde der Anfang des Himmels und das tausendjährige Reich die Vorbereitung des himmlischen Reiches sei, ist bereits durch das biblische Eden angedeutet; dieses ist wie das Iran der Parsen eben nur das potentielle, sensible Paradies und Symbol der beiden anderen Paradiese. Man stritt sich vergeblich um die Lage des biblischen Paradieses; denn dieses bedeutet nicht einen Ort, sondern ist utopisch und pantopisch. Ihm entspricht das von den alttestamentlichen Propheten geschilderte Zukunftsparadies; beide aber weisen auf die dereinstige Palingenesie hin. Das Evangelium stellt das Reich Gottes oder Reich der Himmel als einen Königshof hin, in welchem die auserlesene Aristokratie der Seligen mit Christus herrscht. Das Paradies ist in der That eine Welt, eine methektische und palingenetische Centralität, zu welcher sich unsere Sonnensysteme als Abbilder und Nachahmungen verhalten. Das Centrum dieser überweltlichen Wirklichkeit ist der Gottmensch Christus, dessen beide hypostatisch geeinigte Naturen den beiden Componenten jenes Reiches entsprechen, welches als innigste und vollkommenste Einigung des Unendlichen und Endlichen, Seienden und Existenten, Schöpfer und Geschöpf die vollentwickelte Realität des creativen Actes darstellen wird.

---

[1] O. c., pp. 367 sg.

Da in dieser Darstellung der vollentwickelten Realität des creativen Actes das Menschliche vom Göttlichen ganz durchdrungen ist, so könnte man den pantheistischen Rationalisten zugestehen, daß die vollendete Welt eine Incarnation Gottes im menschlichen Geschlechte darstelle, wenn sie nicht die specifische Darstellung derselben in der Person läugneten, womit der Incarnationsidee selber die Basis entzogen wird.[1] Da nämlich jede Species Varietät und Ungleichheit in sich schließt, so muß in jeder Species ein Höchstes vorhanden sein, in welchem die specifische Eigenthümlichkeit zu ihrem vollendeten Ausdrucke kommt. Demzufolge involvirt auch die methektische Vollendung der Menschheit einen vollendeten Ausdruck derselben in einem besonderen Individuum, welches den höchsten Grad derselben darstellt. Dieser höchste Grad coincidirt mit dem allervollkommensten Theilhaben des Endlichen am Unendlichen, und dieses Theilhaben stellt sich in der hypostatischen Union des Menschlichen mit dem Göttlichen dar. Der Mensch ist seinem Wesen nach ein Bild Gottes und in seinem geistig-sittlichen Sein ein Deus inchoatus; die methektische Gottwerdung läßt eine unendliche Gradation zu, kann darum an sich nie zum Abschlusse gelangen, wenn nicht eine bestimmte menschliche Individualität unmittelbar von Gott zu eigen genommen wird. Das Unendliche allein hat die Macht, die Gegensätze auszugleichen und vollkommen zu vermitteln; demzufolge kann auch der höchste aller Gegensätze, jener zwischen Endlichem und Unendlichem, nur durch das Unendliche selber zur vollkommenen Harmonie vermittelt werden; die Darstellung dieser Harmonie ist der Gottmensch. Diese Harmonie schließt die absolute Harmonisirung aller anderen Gegensätze des Endlichen in sich, die außer der Persönlichkeit Christi nicht gegeben ist, sondern nur in ihm selber besteht, daher der Gottmensch Christus als der Gipfel der Weltvollendung gefordert ist. Christus ist das einzige Individuum, in welchem die Actuation des Typus zum vollendeten Ausdrucke kommt; er ist daher der Idealmensch, die personificirte Idee, die wahrhafte polykletische Regula. Sofern er alle positiven Gegensätze in sich faßt und ihre absolute Ausgleichung darstellt, ist er das Nachwort (epilogo) des Unendlichen.

Incarnation und Trinität verhalten sich zu einander als dialektische Abschlüsse; die Incarnation ist der höchste Abschluß der Dialektik des

---

[1] O. c., pp. 297 sgg.

Creatürlichen, die Trinität die Darstellung der Einen, untergeordnete Abschlüsse ausschließenden Dialektik des Absoluten. Gioberti wählt hiefür die Ausdrücke: Capolavoro della dialettica creata, Unilavoro della dialettica increata.[1] Die erste verwirklichet sich successiv in der Aufeinanderfolge der Stände Christi als Erdenwanderer und himmlisch verklärter Menschensohn, die zweite ist immanent und die denknothwendige Voraussetzung und Umbildung der ersteren, und insgemein der gesammten Weltentwickelung. Was im immanenten Sein Gottes Proceß ist, entfaltet sich in der Schöpfung als Progreß,[2] der niemals zu Ende kommen kann, weil sein Ende eben nur in Gott selbst ist.

Die Trinität ist die Essenz des Seienden, die Essenz das Mysterium der Mysterien, wie das Seiende das Axiom der Axiome ist. Die Trinität ist die Interiorität und Concretheit Gottes, der innere Organismus der Gottheit. Diese beiden letzteren Bestimmungen sind richtig. Unrichtig ist dagegen die vorausgehende, daß die Trinität die Essenz des Seienden sei; sie ist vielmehr die absolute lebendige Form des absolut Seienden, und drückt sich als solche auch in allem endlichen Sein und Seienden in dem Grade ab, als dasselbe wirklich ist. Gioberti stellt die Wirklichkeit des geschöpflichen Seins in Abrede, wenn er die Essenz mit dem götlichen Seienden confundirt, und verlegt andererseits das göttliche Sein wenigstens relativ in's creatürliche Dasein, soweit er eine unendliche kosmische Evolution annimmt, die als unendliche doch nur eine Evolution Gottes selber sein kann. Sie ist allerdings nicht eine Evolution des selbstigen Lebens Gottes, das er nur in sich selber lebt, aber eine vom göttlichen Selbstleben nicht abtrennbare Evolution des göttlichen Thuns, ohne welches Gott nicht gedacht werden kann, wenn er überhaupt gedacht werden soll. Gott ist in seiner die Weltentwickelung vorbildenden immanenten Lebensentfaltung das Mysterium der Dinge als die absolute Activität in denselben; und da die Dinge nach ihrem inneren inintelligiblen Wesen selber mysteriös sind, so ist er das Mysterium der Mysterien. Nach unserem Dafürhalten ist die Bezeichnung: Mysterium der Mysterien, auf Christus anzuwenden als denjenigen, in dessen dereinst am Ende der Weltentwickelung sich vollkommen enthüllenden Wesen und Wirken die auf die Weltentwickelung und Weltvollendung gerichteten verborgenen Rathschlüsse Gottes gleich-

---

[1] O. c., p. 299.
[2] O. c., p. 280.

sam verkörpert sind. Christus ist, wie er nach der göttlichen Seite seines Wesens als des Vaters ewiges Wort die Idee der Ideen ist, so als menschgewordener Gottessohn das Wunder aller Wunder, seine heilige Menschheit als Gefäß und Vermittelungsorgan alles Heiles und Gnadenlebens das Sacrament der Sacramente, sein himmlisch verklärtes gottmenschliches Sein und Wesen als Organ und Vehikel der Immanenz Gottes im restaurirten und vollendeten Weltdasein das Mysterium der Mysterien. Die Begriffe von Wunder, Gnade, Mysterium sind nach ihrem eigentlichen Sinne zur Wahrung der absoluten Transscendenz des göttlichen Seins und Wesens nicht auf Gott an sich, sondern auf sein Wirken in der Schöpfung anzuwenden; die denknothwendige trinare Form des absolut in sich abgeschlossenen göttlichen Seins und Wesens ist, soweit sie als denknothwendig erkannt wird, kein Mysterium, obschon das in sie sich fassende Sein und Wesen in seiner absoluten Tiefe und Fülle über alles Wunder und Mysterium erhaben, also mehr als bloßes Wunder und Mysterium ist. Nach Gioberti gibt es wol eine Philosophie der Trinität, jedoch nur eine analogische und negative; nach unserem Dafürhalten hört sie schon als analogische Erkenntniß auf, eine bloß negative Erkenntniß zu sein. Die Idee der absoluten Urform alles Seienden ist eine positive Idee, auf welche zuhöchst der Gesammtinhalt einer christlich philosophischen Erkenntniß zurückzuführen ist.

Das Bestehen auf dem bloß negativen Charakter der menschlichen Gotteserkenntniß ist bei Gioberti darin gegründet, daß er das göttliche Wesen ausschließlich nur von Seite seiner Unendlichkeit faßt; daher sich ihm die Idee einer göttlichen Transscendenz einzig und ausschließlich im Unendlichkeitsgedanken vermittelt. Nach seinem Dafürhalten hat auch die orthodox rationale Auffassung des Mysteriums sich im Mittel des Unendlichkeitsgedankens zu erhärten.[1] Der menschliche Geist ist endlich, und darum muß jede menschliche Erkenntniß einen mysteriösen Inhalt haben; der Vorzug des Christenthums und der christlichen Philosophie besteht darin, die wenigsten Mysterien zu haben, sofern nämlich das Christenthum ein Theilhaben am Unendlichen und eine Immanenz des Unendlichen im Endlichen involvirt. Das mysteriöse Dunkel bleibt auch in der christlichen Erkenntniß; aber alle Mysterien sind auf zwei Grundmysterien, auf jenes der Incarnation und Trinität reducirt, aus welchen sich alles andere Mysteriöse rational erklärt und damit relativ aufhört,

[1] O. c., pp. 205 sgg.

Mysterium zu sein. Die orthodoxe Rationalität steht in der Mitte zwischen dem heterodoxen Rationalismus, der alles Supraintelligible auf ein rein Intelligibles reduciren will, und zwischen der Scholastik, welche die Mysterien in ihrer Vielheit und wissenschaftlichen Isolirtheit von einander beläßt. Nach unserem Dafürhalten hatte die Scholastik als positive Theologie bei der Vielheit der Mysterien stehen zu bleiben, und wird die kirchliche Theologie als positive Wissenschaft immerfort der Umbildung in eine rein philosophische Lehre, die doch immer nur ein bestimmtes philosophisches System mit Ausschluß anderer Systeme repräsentiren würde, widerstreben. Die rationale Verständigung über den speculativen Sinn und Gehalt der christlichen Dogmen fällt der Religionsphilosophie zu, die als Philosophie trotz ihrer nächsten Verwandtschaft und durchgängigen Berührung mit der positiven Theologie etwas von dieser specifisch Verschiedenes ist und bleibt. Die Aufgabe der Religionsphilosophie wird sein, die innere Rationalität der christlichen Dogmen und Mysterien aufzuweisen; diese Aufgabe coincidirt mit der Aufdeckung des Idealgehaltes derselben. Die ideale Apprehension ist Wesensapprehension, die ideale Conception geistige Umschließung des ideal Erfaßten im Lichte des geistigen Gedankens; der menschliche Geist ist zufolge seines gottesbildlichen Wesens befähiget, die Wesensgedanken der Dinge zu apprehendiren und deren gottgedachte Verknüpfung in sich nachbildlich zu reproduciren; soweit er dieß vermag, hört das Mysterium für ihn auf, ein Mysterium zu sein. Daher handelt es sich für ihn nicht darum, die Zahl der Mysterien durch Zurückführung derselben auf bestimmte Grundmysterien möglichst zu reduciren, sondern alles seinem Lichtblicke erreichbare Verborgene in die Region einer ideell durchgeisteten Erkenntniß zu erheben. Darin besteht eben das Unzulängliche des Gioberti'schen Philosophirens, daß in demselben Grund und Wesen der Dinge als etwas dem Geiste äußerlich Gegenüberstehendes beharren, und sofern Gioberti Grund und Wesen der Dinge ausschließlich in das unendliche Wesen Gottes verlegt, dem Geiste permanent als Äußerliches gegenüber stehen müssen; von einer innerlichen geistigen Bewältigung der Dinge kann da keine Rede sein, sondern wie das Übernatürliche, wird ihm auch selber das Natürliche zum Mysterium, und das rationale Erkennen reducirt sich ihm auf eine geistige Anschauung des mysteriösen Waltens Gottes in seiner creativen Thätigkeit.

Gioberti sieht freilich darin die wahrhafte und vollendete Geistigkeit der christlichen Auffassung und findet in der durchgängigen Überein-

stimmung derselben mit sich selber das absolute Kriterium ihrer Wahrheit.[1] Es handelt sich um geistige Selbstversetzung in den creativen göttlichen Act; die geoffenbarte christliche Wahrheit ist das Mittel dieser geistigen Selbstversetzung, mittelst welcher das Göttliche in der Menschen möglichen Weise real erfaßt wird. Gott ist Gedanke des Gedankens: das Christenthum ist das Wort des absoluten Gedankens, der absolute Gedanke in seiner Veräußerung (estrinsecazione). Die Natur ist die verendlichte Veräußerung desselben, die reine Geistigkeit in ihrer Überwindung der verendlichten Veräußerung die Essenz Gottes, des Christenthums, der Natur. Man hat vom esoterischen Geistgehalte des Christenthums die exoterische populäre Einkleidung seiner Wahrheiten zu unterscheiden. Die exoterische Darstellung symbolisirt das Unendliche des Raumes und der Zeit durch die Bilder von Himmel und Weltende. Das himmlische Paradies ist nach populärer Vorstellung die letzte und unendliche Gränze des Weltraumes; das Weltende und die Vollendung der Zeiten erscheinen da als letzter, unendlicher Terminus und Actus der kosmischen Zeit. Nach rein geistiger Auffassung aber sind Himmel und Palingenesie nicht ein Discretum ultimum, nicht ein determinirter Raum und eine determinirte Zeit, sondern ein Continuum und Unendliches. Raum und Zeit sind als Discretum in einer unendlichen Erweiterung und Zusammenziehung begriffen, und nähern sich damit der actualen Unendlichkeit des Continuum an. In dieser Erweiterung und Beschleunigung besteht die successive Infinitisirung des Cronotopo. Himmel und Palingenesie sind einzig nur diese Infinitisirung in ihrer Gesammtzusammenfassung. Sie wird aber nie ganz actuell werden, daher Paradies und Weltende niemals in Wirklichkeit, sondern nur potentiell complete Dinge sein werden. Das Weltende hat schon begonnen, wird aber nie zur vollen Wirklichkeit werden. Es gibt nur relative Weltenden als successive Transformationen, aber kein absolutes Weltende. Das Christenthum in seiner Gesammtheit ist nichts Anderes als eine initiale Anticipation der zukünftigen Palingenesie; der Gottmensch ist der Typus des zukünftigen palingenetischen Menschen. Die Palingenesie ist theils Gegensatz, theils Ergänzung der Natur, Gegensatz im Verhältniß zur Mimesis, Complement in Bezug auf die Methexis.

Gioberti stützt sein System auf die Lehrformel des kirchlichen Bekenntnisses, welche er intact aufrecht erhalten wissen will. Durch

---

[1] O. c., pp. 63 sgg.

sein Einstehen für den kirchlichen Trinitätsbegriff und die orthodoxe christologische Lehrformel unterscheidet sich seine philosophische Speculation von jener eines Hegel, welcher an die Lehrformeln der christlichen Dreieinigkeitslehre und Christologie nur darum sich anschließt, um sie pantheistisch umzudeuten. Dafür alterirt aber Gioberti den eigentlichen Sinn der nach ihrer buchstäblichen Fixirung von ihm adoptirten kirchlichen Lehrformel insoweit, als er sie mit seiner Ansicht von der Unendlichkeit der kosmischen Entwickelung in Verbindung bringt; und sein Dringen auf die vollendete Geistigkeit der christlichen Auffassung hat nur zur Folge, daß sich ihm der christliche Religionsgedanke in einen speculativen Kosmismus, die Religion in Philosophie, die christliche Gotteslehre in Weltweisheit umsetzt.

Ein Anhänger Gioberti's, G. M. Bertini, welchem wir im Verlaufe dieses Buches wiederholt begegnen werden, gieng in dieser Richtung ungleich weiter als Gioberti, und sagte sich in einer seiner späteren Schriften[1] vom kirchlichen Orthodoxismus förmlich und entschieden los. Er hält zwar an der Religion Christi fest; dieselbe sei unvergänglich und werde auf Erden so lange dauern, als noch in irgend welchen Menschenherzen der Geist der Wahrhaftigkeit und der Liebe lebendig ist. Dieser sei jedoch im christlichen Orthodoxismus abhanden gekommen, und letzterer sonach eine Entstellung des ursprünglichen Christenthums. Die durch die Kirche festgestellten und definirten Glaubenssätze haben nicht jenen Grad von Gewißheit, wie jene allgemeinen christlichen Wahrheiten, aus welchen sie durch Vermittelung der Kirche abgeleitet worden sind. Als solche allgemeine Wahrheiten bezeichnet Bertini, daß die Liebe zur Wahrheit Princip und Bedingung des Heiles sei; daß Gott ein überweltliches, sich selbst absolut genügendes und in sich vollkommen seliges Wesen sei und daher die Schöpfung ohne irgendwelche Wesensnöthigung mit voller Freiheit im reinen Übermaß seiner Liebe in's Dasein gerufen habe; daß Gott um den Menschen Sorge trägt und das Heil des Menschen unter das providentielle Walten Gottes gestellt sei; daß der Mensch einen freien Willen habe und ein unendlicher Unterschied zwischen Tugend und Laster bestehe; daß die moralische Ordnung absolut sei und im Universum über die rohe Kraft und über das böse Wollen prävalire u. s. w. Wer an diesen Wahrheiten treu festhalte, sei geborgen, und umfasse

[1] La questione religiosa. Dialoghi raccolti. Turin, 1861.

fide implicita auch alle anderen Wahrheiten, welche in denselben enthalten seien, und rücksichtlich welcher es zweifelhaft ist, ob sie von der orthodoxen Kirche in der richtigen Weise aus den Grundwahrheiten des christlichen Heiles abgeleitet worden seien. Der von Bertini eingenommene Standpunkt ist jener des strengen Moralismus; er tritt für die ewige Strafe des ungebesserten und unverbesserlichen Bösen ein, und hält es für eine Blasphemie gegen den heiligen Geist der Wahrheit, einem Philosophen zuzumuthen, daß er irgend eines der von der Kirche aus den allgemeinen christlichen Wahrheiten abgeleiteten Dogmen ohne die volle Herzensüberzeugung von der Wahrheit derselben mit absoluter Hingebung gläubig annehme. Er spricht von einer angebornen Religion des Herzens und betrachtet die historisch gegebenen Religionen als Mittel der Verständigung über den Sinn und Gehalt der angebornen Religion. Sobald eine historisch gegebene Religion durch die Menschen, welche sie als Lehrende vertreten, entstellt und verderbt worden sei, mache die angeborne Religion des Herzens ihre Rechte geltend und reagire gegen die religiöse Corruption. Zwischen der lehrenden Kirche und dem religiösen Individuum müsse in Bezug auf jene kirchlichen Lehren, deren Termini sich nicht in der gemeinverständlichen Sprache des Volkes ausdrücken lassen, ein Interpret als Mittler eintreten, und dieser könne kein anderer als die individuelle Vernunft sein. Bertini glaubt sich hiefür auf Gioberti berufen zu können;[1] diese Berufung hält indeß nicht Stich, sofern bei Gioberti die Negativität des menschlichen Gottesbegriffes und die Nothwendigkeit der Kirche als Bewahrerin und authentischer Interpretin des geoffenbarten göttlichen Lehrwortes einander wechselseitig involviren, und sein historiosophischer Positivismus auch den kirchlichen Positivismus zur Consequenz

[1] Er citirt aus Gioberti's Riforma cattolica (p. 47) folgende Stelle: La parola non può comandare se non in quanto è intesa. Or che cosa è intendere la parola, se non esaminarla, appicarle un senso? Dunque se la Chiesa interpreta la parola scritta della Bibbia, cioè il pensiero della rivelazione, lo spirito cristiano dee di necessità interpretare la parola della Chiesa. Ciò è inevitabile. Poichè l' invocare una seconda parola, trasloca la difficoltà, non la toglie, salvochè si ammetta una successione infinita di parole; il che è assurdo. Ecco l' esame cattolico che risulta dall' essenza stessa del cattolicismo, cioè dall' autorità della parola. Così l' autorità della parola importa la libertà del pensiero, e questa inchiude quella. Le due cose, non che escludersi e contraddirsi, s' importano a vicenda nessariamente. Dunque il razionalismo conduce al cattolicismo, ed il cattolicismo al razionalismo.

hat, während Bertini mit Entschiedenheit die Positivität des Gottesbegriffes der angebornen Religion vertritt, und diesen positiven Begriff als das absolute Kriterium des individuellen Urtheiles über die Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit eines bestimmten dogmatischen Begriffes hinstellt.[1] Gioberti war von der ihm in voraus feststehenden Überzeugung von der vollkommenen Übereinstimmung der kirchlichen Glaubenslehre mit der menschlichen Vernunft ausgegangen, und hielt an dieser Überzeugung auch noch in seiner letzten Lebensperiode fest, in welcher er die Reform der sogenannten vulgären Theologie verlangte. Bertini hingegen identificirte dasjenige, was Gioberti vulgäre Theologie nannte, mit der Kirchenlehre selber, und substituirte der kirchlichen Lehrauctorität das absolute Recht der angebornen Herzensreligion. Nicht als ob er den im kirchlichen Bekenntniß ausgedrückten Ideen seine Zustimmung hätte verweigern wollen; seine Opposition richtet sich nur gegen die Formeln, in welchen die Kirche die specifischen Ideen der christlichen Lebensanschauung ausprägte, und gegen die Zumuthung einer blinden Unterwerfung unter die kirchliche Lehrformel. Wie er die Lehre von der ewigen Bestrafung des ungebesserten Bösen als moralisch nothwendige Wahrheit vertritt, so gibt er auch die rationale Faßbarkeit der Lehren von der Dreieinigkeit und Erlösung zu; zu einem absoluten Glaubensgesetze könnten aber derlei Lehren nur dann gemacht werden, wenn sie auf eine die Zustimmung der Denkenden unabweislich nach sich ziehende Art dargelegt würden. Diese wunderliche Forderung verkennt das specifische Wesen der Glaubenstugend und fixirt eine Scheidung zwischen einfach gläubigen und philosophisch gläubigen Gliedern der Kirche; sie involvirt eine Kirche der reinen Vernunft, die sich in Begriffe aufhebt, da die historischen Offenbarungsfacta sich nicht in reine Vernunftideen auflösen lassen, ohne das reale Fundament der gläubigen Überzeugung zu zerstören; sie verkennt oder ignorirt endlich vollkommen die Bedeutung des dogmengeschichtlichen Processes und der dogmatischen Definitionen, welche einzig nur die Sicherstellung des christlichen Heilsgedankens

---

[1] Criterio supremo è il concetto di Dio. E questo concetto non è egli positivo? non concepiamo noi Dio come sapienza ed amore infinito? . . . Ciò che è conforme a sapienza ed amore, ciò solo è degno di Dio, è divino: solo una religione, che sia conforme a sapienza ed amore, e sia da noi riconosciuta come tale, può fare sull' animo nostro quell' impressione unica, infallibile, ineluttabile, ed essere da noi accettata come santa e divina. Quest. relig., p. 119.

gegen jede Art von unmittelbarer oder mittelbarer Negation und Alteration desselben bezwecken. Wie Gioberti sich auf den Platonismus stützte, so deckte auch Bertini seine Unterscheidung zwischen angeborner Herzensreligion und dogmatischer Satzung durch die Auctorität Plato's, indem er seiner dialogisch gehaltenen Schrift eine Übersetzung des platonischen Dialogs Euthyphron beifügte, in welchem der platonische Sokrates den reinen unverderbten Vernunftbegriff des Heiligen gegen die auf Grund positiver Satzungen in Impietät verkehrte Auffassung desselben als den wahren, richtigen Begriff erweist.

Eilfter Abschnitt.

Die literarische Vertretung der Gioberti'schen Doctrin in der italienischen Philosophie; philosophische Bestreitung und theologische Censurirung derselben.

Die innerhalb der Einheit des italienischen Geistes und Volkscharakters bestehenden Unterschiede treten auf eine merkwürdige Weise in der Aufnahme und Nachwirkung der Rosmini'schen und Gioberti'schen Doctrin zu Tage. Während Rosmini's Doctrin in Norditalien Anhänger und literarische Vertreter fand, faßte jene Gioberti's vornehmlich im südlichen Italien Wurzel, und hat sich nach ihrer ursprünglichen Intention als Vertretung einer katholischen Philosophie auf Grund der wiedererneuerten altitalischen Tradition, nur im südlichen Italien bis auf den heutigen Tag behauptet. Obschon Gioberti in Norditalien viele Freunde und Anhänger zählte, ist doch daselbst die Zahl der literarischen Vertreter seiner Doctrin eine geringe geblieben; außer Bertini, welcher, wie wir im vorigen Abschnitte sahen, von Gioberti's philosophischem Katholicismus mehr und mehr abkam, ist kaum ein namhafter norditalienischer Schriftsteller als philosophischer Vertreter der Gioberti'schen Doctrin zu nennen. Tiefer griffen seine Ideen bereits in Mittelitalien ein; unter den Gelehrten Toscanas waren es vornehmlich zwei Männer, der Professor der Geschichte der

Philosophie S. Centofanti an der Universität Pisa,[1] und der an derselben Universität lehrende Fr. Puccinotti,[2] der Verfasser einer ausführlichen Geschichte der Medicin, welche sich mit Gioberti's Ideen näher vertraut gemacht hatten. Mit lauter Begeisterung wurde Gioberti's Lehre im Geburtslande Vico's aufgenommen;[3] die erste Anempfehlung derselben durch ein italienisches literarisches Organ war jene der Neapler Zeitschrift Il progresso (1841). Allerdings wurde eine literarische Vertretung derselben durch eine Reihe von Jahren niedergehalten; aber bereits vor 1860 waren Vito Fornari und Raffaello Masi mit Schriften hervorgetreten, die in Gioberti's Geiste gedacht waren, und von 1860 an wurde Gioberti's Lehre auch an der Universität Neapel öffentlich vertreten. Felice Toscano, Annibale Chiarolanza, Carlo Cucca, Francesco Pepere traten theils mit Lehrschriften, theils mit anderen freier gehaltenen literarischen Arbeiten der bezeichneten Richtung hervor; Fr. Fiorentino, welcher seine literarische Laufbahn mit einer Schrift über den Pantheismus des Giordano Bruno begann (1861), war dazumal ein erklärter Anhänger Gioberti's. Daß in Neapel, der Lehrstätte Vico's, an eine Verwerthung der Gioberti'schen Lehre für den Betrieb der Rechtsphilosophie gedacht wurde, wie dieß von Seite Toscano's und Pepere's geschah, ist sehr erklärlich. In Sicilien war ein neunzehnjähriger Jüngling Nicolò Garzillo, ein Schüler Acquisto's der Erste, der sich in einem von ihm veröffentlichten Saggio filosofico (1847) zum Ontologismus Gioberti's bekannte;[4] der in Palermo lehrende Jesuit Giuseppe Romano[5] war durch seinen Ordensgenossen Luigi Taparelli d'Azeglio auf Gioberti's Schriften schon bei deren ersten Erscheinen aufmerksam gemacht worden, und vertrat, ohne ein förmlicher Anhänger Gioberti's zu sein, seit 1840 die Grundanschauungen des

---

[1] Vgl. über Centofanti: Ferri, hist. d. l. philos. en Italie I, p. 456, und II., p. 374; C. Pompa, l'Italia filosofica contemporanea (Salerno, 1879), I, pp. 16—32. — Siehe auch meine Abhandlung: „E. Amari in seinem Verhältniß zu Vico" (Wien, 1880), SS. 22 ff.

[2] Vgl. über ihn Ferri I, p. 456, und II, p. 374.

[3] Vgl. Ricordi III, pp. 614 sgg.

[4] Über das Schicksal dieses jungen Mannes und über seine Schrift vgl.: Di Giovanni, Stor. d. filos. in Sicil. II, pp. 200 sgg.

[5] Vgl. über ihn: Di Giovanni, Il P. Giuseppe Romano e l'ontologismo in Sicilia sulla metà del sec. XIX. Discorso letto alla r. accademia di scienze, lettere ed arti di Palermo nella tornata del 19 gennajo 1879. Palermo, 1879.

Ontologismus.[1] Der ansehnlichste heutige Vertreter der Gioberti'schen Lehre in Sicilien ist Vincenzo di Giovanni, dessen weiter unten zu besprechende Arbeiten uns Anlaß geben werden, über die philosophischen Zustände Siciliens in diesem wie im vorigen Jahrhunderte Näheres beizubringen, soweit dieß mit der Geschichte des philosophischen Ontologismus zusammenhängt.

Der Turiner Professor G. M. Bertini hatte seine philosophische Laufbahn mit dem Versuche einer „Philosophie des Lebens"[2] begonnen, worunter er eine auf die concrete Erfassung des Menschenwesens gestützte Entwickelung der wesentlichen Beziehungen des Menschen zu Gott und Welt verstand. Er bezeichnet den in dieser Schrift eingenommenen Standpunkt als jenen der Positivität, welchen er als den allein zulässigen Standpunkt eines gesunden philosophischen Denkens zu erweisen bemüht ist im Gegensatze zur skeptischen Negation, welche durch die Wahrheit des unverfälschten Denkens und Empfindens ihrer Illusionen überführt werde, sowie im Unterschiede vom Kriticismus, welcher der Philosophie eine Kritik des menschlichen Erkenntnißvermögens vorausgehen lassen wolle, die doch selber Philosophie sei und somit eine indirecte Anerkennung der methodisch angezweifelten philosophischen Vermöglichkeit des menschlichen Geistes in sich schließe.[3] Der Positivismus, zu welchem sich Bertini in seiner Filosofia della vita bekennt, entspricht ganz und vollkommen den Intentionen und Zielen, welche Gioberti in der ersten Epoche seiner philosophischen Thätigkeit verfolgte, und ist zugleich auch mit einem sehr entschiedenen offenbarungsgläubigen Positivismus verbunden.[4] Er unterzieht von diesem Standpunkte aus sogar Gioberti's speculative Anschauungen einigen Einschränkungen.[5] Diese

---

[1] Über Romano's Hauptwerk: Scienza dell' uomo interiore nei suoi rapporti con la natura e con Dio (Neapel 1845—49), 4 Voll., vgl. Di Giovanni O. c., pp. 16 sgg.

[2] Idea di una filosofia della vita coll' aggiunta di un saggio storico sui primordi della filosofia greca. Turin, 1850; 2 Voll.

[3] Zu den Vertretern der kritischen Philosophie rechnet Bertini auch Galluppi und Rosmini. Über Rosmini's Verhältniß zu Bertini siehe Bd. I, S. 174.

[4] Il bene nella sua essenza, il male nella sua origine, la morte nelle sue conseguenze sono tre misteri, per cui la filosofia umana mette capo alla rivelazione. Filos. d. vita I, p. 233.

[5] A me sembra che, se si deve ammettere come necessaria una rassomiglianza del finito coll' infinito, non si possa però determinare a priori il grado di questa rassomiglianza, nè molto meno asserire che debba essere la massima possibile. Una tale asserzione sarebbe l' ottimismo assoluto, quello

strenggläubige Haltung schlug freilich später in ihr Gegentheil um; wir sahen im vorigen Abschnitte, wie Bertini, der in seiner ersten philosophischen Schrift nach seiner eigenen ausdrücklichen Erklärung für die Heilighaltung des dogmatisch formulirten positiven Christenglaubens in die Schranken treten wollte,[1] später auf ein sogenanntes Vernunftchristenthum sich zurückzog, und in dem weiteren Verfolge seiner philosophischen Denkbestrebungen sogar von den Wahrheiten des natürlichen Religionsglaubens mehr und mehr abkam. Er wollte[2] dem sogenannten mystischen Theismus den philosophischen Theismus substituirt sehen; unter dem mystischen Theismus versteht er jenen, welchem zufolge Essenz und Leben Gottes in einer Erkenntniß und Liebe besteht, deren Object Gott selber sein soll, während Gott als Erkennender und Liebender doch nur Subject sein könne, also das Object seiner Thätigkeiten außer sich haben müsse. Der Umschlag, der sich in Bertini's Denken vollzog, schließt eine scharfe Kritik der Gioberti'schen Doctrin in sich, welche zum Theile von Bertini ausdrücklich geübt wird; so in Bezug auf den Gioberti'schen Creationsgedanken, auf welchen als Object geistiger Anschauung die Gioberti'sche Speculation gestützt sei, während im Gegensatze hiezu ungleich richtiger Malebranche gestand, daß der an sich unerkennbare Act des Schaffens uns nur durch eine übernatürliche Offenbarung bekannt werden könne. Für Bertini ist eine solche Offenbarung überflüssig und undenkbar; der concrete Begriff des Unendlichen, als welches Gott von Gioberti gedacht werde, involvire eine unendliche Vielheit monadischer Existenzen, deren metaphysische Denknothwendigkeit eine Entstehung durch Creation ausschließe. In der That war es ein Fehler Gioberti's, der auf concrete Erfassung des Seienden drang, das Wesen des göttlichen Seins in die unfaßbare Unendlichkeit zu setzen, und so die aus der Idee des göttlichen Wesens sich ergebenden speculativen Gründe der Denknothwendigkeit eines vorweltlichen göttlichen Seins und eines absoluten Sichgenügens Gottes in seinem Selbstleben völlig bei Seite zu lassen. Bertini zog in seinem Abgehen

cioè che pone il mondo reale l'ottimo fra i possibili; mentre noi abbiamo mostrato più sopra non potersi ammettere se non l'ottimismo relativo, secondo il quale il mondo reale è il migliore che si potesse costruire sopra le basi poste liberamente da Dio. O. c. I, p. 189.

[1] O. c. I, Prefaz. pp. VI et VII.

[2] Vgl. Atti della r. Accademia delle scienze di Torino (dell' anno 1866), pp. 654 sgg.

von Gioberti's Doctrin nur die Consequenzen derselben in Bezug auf die Unzureichendheit derselben zur speculativen Erweisung des christlichen Welt- und Gottesgedankens.[1]

Auch im südlichen Italien konnte sich das philosophische Ansehen Gioberti's nur in geistlichen Kreisen auf die Länge behaupten. Anhänger Gioberti's aus dem Laienstande, welche sich nicht durch die Glaubensregel der Kirche unlöslich gebunden erachteten, konnten theils durch das Überwiegen des politisch-nationalen Standpunktes über den kirchlichen Gedanken, theils durch nähere Befreundung mit der fremdländischen Philosophie, der deutschen namentlich, dahin gebracht werden, sich von der anfänglich mit begeistertem Interesse umfaßten Gioberti-schen Doctrin loszusagen. So verhielt es sich bei Fiorentini, welcher bekennt, Gioberti vom Anfange her anders aufgefaßt zu haben als ein Fornari oder dessen Schüler, der Bologneser Professor Fr. Acri und andere geistliche Anhänger der Gioberti'schen Doctrin; er habe dieser Überzeugung durch seine Schrift über Bruno Ausdruck gegeben, und sei später durch die Bekanntschaft mit Hegel's Lehre auf den Unterschied zwischen phantasievoller philosophischer Rhetorik und strengem nüchternem Denken aufmerksam geworden. Da nun seit der successiven Ausdehnung der piemontesischen Herrschaft über ganz Italien auch Anhänger der Hegel'schen Lehre, so zunächst Spaventa in Neapel, Fiorentino in Bologna, als Lehrer der Philosophie bestellt wurden, so konnte es nicht fehlen, daß es auch zu kritischen Auseinandersetzungen zwischen Giobertianern und Hegelianern kam, wovon eine Probe in dem oben citirten Buche Fiorentini's vorliegt; früher schon hatte Spaventa ein Buch über die Philosophie Gioberti's veröffentlichet.[2]

Vito Fornari legte seine aus Gioberti's Schriften empfangenen geistigen Anregungen zuerst in einer Jugendschrift Della armonia universale[3] nieder; einige Jahre später begann er (seit a. 1857)

---

[1] Über die von Bertini 1869 veröffentlichte Geschichte der vorsokratischen griechischen Philosophie (von welcher er bereits im zweiten Theile seiner Filosofia della vita einen Abriß gegeben hatte) vgl. Fiorentino, la filosofia contemporanea in Italia (Neapel, 1876), pp. 66 rg. — Aus seinem Nachlasse wurde ein erster Band der Geschichte der neueren Philosophie publicirt; vgl. die Anzeige desselben in der Zeitschrift Scuole italiane Vol. XXIII, pp. 192 sgg.

[2] La filosofia del Gioberti. Neapel 1863.

[3] Neapel, 1850. — Dritte Aufl., 1878. Vgl. über diese Schrift Pompa I, pp. 23—33.

eine Arte di dire zu veröffentlichen, welche zu vier Theilen anwuchs,[1] in welchen von geschichtlicher, didascalischer, oratorischer und poetischer Vortrags- und Darstellungsweise gehandelt wird; eine letzte größere Arbeit war sein auf drei Abtheilungen angelegtes Werk Della vita di Gesù Cristo,[2] welches die Präsenz Christi im weltgeschichtlichen Leben der Menschheit zu seinem Inhalte hat und zwar so, daß in der ersten Abtheilung die vorchristliche Geschichte der Menschheit aus der Idee Christi erklärt, in der zweiten Abtheilung die zeitliche geschichtliche Erscheinung Christi auf Grund der evangelischen Berichte beleuchtet wird, während die dritte Abtheilung die Continuation der zeitlichen Präsenz Christi auf Erden in der Kirche vorführen soll. Die meiste Anerkennung erwarb sich Fornari durch seine Arte di dire; er gilt als einer der besseren Stilisten seiner neapolitanischen Heimath, und befand sich in der Ausarbeitung der Arte di dire ganz auf seinem eigensten Gebiete. Nur treten in der vierten Abtheilung derselben, in welcher er auf die Erklärung des Wesens des Schönen zu sprechen kommt, die Mängel und Unzureichendheiten seiner philosophischen Bildung und Anschauungsweise significant zu Tage.[3] Der Enthusiasmus muß die geistige Tiefe ersetzen, das Theologische drängt sich unvermittelt in die philosophische Anschauung ein, die Unmittelbarkeit der religiös-christlichen Gedankenapperception macht sich auf Kosten der reflectirten rationalen Erkenntniß geltend. Dem Werke Della vita di Gesù Cristo fehlt die Größe der geschichtsphilosophischen Conception, sowie auch jene reiche historisch-kritische Erudition, welche hätte aufgeboten werden müssen, um dem Objecte zu der seiner Größe und Tiefe wenigstens relativ entsprechenden Darstellung zu verhelfen. Ein schematischer Überblick des Inhaltes der beiden ersten Abtheilungen des Werkes möge die Anlage des Werkes verdeutlichen. Die erste Abtheilung handelt in sechs Abschnitten von der Erschaffung des Universums, von Paradies, Sünden-

[1] Neapel, 1866 ff., 4. Aufl. — Der vierte Theil kam 1868 in erster Auflage zur vierten Auflage der vorausgegangenen drei Theile hinzu.

[2] Erste Abtheilung Florenz, 1869; zweite Abtheilung Florenz, 1877.

[3] La bellezza, la vera bellezza, la bellezza ch' è bellezza per sè e non per altro, la bellezza per cui le altre cose sono belle, la perfetta bellezza, la bellezza unica è la Luce di Dio, il Candore di eterna luce, lo Splendore di Dio, l' Immagine e la Similitudine di Dio, la Figura della sostanza divina, la Parola di Dio, la seconda persona dell' augusta Triade, l' unigenito Figliuolo, che assunse nel verginal seno di Maria la natura umana, ed è Gesù Cristo Signor nostro.... La divina parvenza è la bellezza. Arte di dire IV, pp. 51 sg.

fall, Patriarchenthum, vorchristlicher Civilisationsentwickelung, Priesterthum (d. i. alttestamentliche Offenbarung und Heilsökonomie). Die zweite Abtheilung, welche in 22 Capiteln den evangelischen Erzählungsinhalt von Geburt, Leben, Wirken, Leiden und Tod, Auferstehung Christi behandelt, bietet kaum mehr, als eine mit allerlei theologischen, philosophischen und erbaulichen Reflexionen begleitete und durchzogene Darlegung der evangelischen Geschichte. Was in der ersten Abtheilung geboten wird, ist eine abgeschwächte Wiedergabe dessen, was in Gioberti's Büchern sich findet; die Behandlungsweise der zweiten Abtheilung zeigt, daß Fornari die, wenn auch schiefen, doch immerhin geistvollen Winke Gioberti's über die Auffassung der neutestamentlichen Erzählung nicht zu verwerthen wußte oder vielleicht absichtlich ignorirte. Als philosophische Leistung dürfte Fornari's dialogisch gehaltene Erstlingsarbeit, welche in drei Abtheilungen von der dreifachen Harmonie: armonia ideale, armonia dello spirito, armonia della natura handelt, immerhin den Vorrang vor seinen später folgenden Arbeiten behaupten. Sein Anschluß an Gioberti war damals noch ein ganz unbefangener, während in seinen nachfolgenden speculativen Versuchen die Mengung von Giobertismus und kirchlichem Dogmatismus, philosophischem und erbaulichem Tone nur dem verfehlten Versuche einer Theologisirung der Gioberti'schen Philosophie gleichkommt, als ob damit die inneren Mängel und Incongruenzen der auf verfehlter erkenntnißtheoretischer Grundanschauung ruhenden Gioberti'schen Speculation beseitiget wären.[1]

In ein richtigeres Verhältniß als Fornari wußte sich der Sicilianer Vincenzo di Giovanni zu Gioberti zu setzen. Nicht als ob er Gioberti's Lehre weiter geführt oder in ihren elementaren Unterlagen berichtiget hätte, was zu einer vollständigen Umbildung der Gioberti'schen Doctrin hätte führen müssen; er beschränkte sich vielmehr auf eine treue Wiedergabe der Gioberti'schen Lehre unter directer Ablehnung oder stillschweigender Berichtigung jener aggressiven Auslassungen, zu welchen sich Gioberti in seiner zunehmenden Verstimmung gegen Rom und die herrschende Theologie hatte fortdrängen lassen. Di Giovanni ist unstreitig der bedeutendste der gegenwärtig lebenden Vertreter der Gioberti'schen Doctrin; er trat in der Mitte der Fünfziger-Jahre zum ersten Male

[1] Vgl. Fiorentini's Kritik der Leistungen Fornari's: Filosofia contemporanea, pp. 79 sgg.; 414 sgg.

in die literarische Öffentlichkeit,[1] und publicirte seither in unermüdlicher schriftstellerischer Thätigkeit eine Reihe von Arbeiten, welche theils selbstständige philosophische Gedankenentwickelungen enthalten,[2] theils die Geschichte der Philosophie,[3] der sicilianischen vornehmlich,[4] betreffen, neben welcher er auch sein engeres Vaterland betreffende sprachliche, literargeschichtliche und politisch-historische Studien betrieb. Mit dem philosophischen Interesse verbindet sich bei di Giovanni ein christlich apologetisches, welchem eine ganze Reihe von Abhandlungen größeren und geringeren Umfanges ihre Entstehung verdankt.[5] Als den von ihm in der Philosophie eingenommenen Standpunkt bezeichnet er gemeinhin den italienisch nationalen, wie er bereits in der altitalischen Philosophie vertreten, im Mittelater auf Grund der Anschauungen eines Augustinus und Boethius durch Anselmus, Bonaventura, Thomas Aq. in christlichem Sinne wiedererneuert und von Dante und Petrarca festgehalten worden

[1] Sullo stato attuale e sui bisogni degli studii filosofici in Sicilia (Palermo, 1854). — Elogi e scritti varii (Palermo, 1856).

[2] Principj logici estratti dall' Organo di Aristotele e annotati (Palermo, 1871). — Principj di filosofia prima esposti ai giovani italiani (Palermo, 1878; 2 ed.), 3 Voll. — Sofismi e buon senso. Serate campestri (Palermo, 1873; 2 ed.).

[3] Severino Boezio e i suoi imitatori (Palermo, 1880). — Pico della Mirandola, filosofo platonico (Florenz, 1882).

[4] Das hierauf bezügliche Hauptwerk ist: Storia della filosofia in Sicilia da' tempi antichi al sec. XIX (Palermo, 1873), 2 Voll. — Aus seinen speciellen Arbeiten über sicilische Philosophie heben wir hervor: Il Miceli ovvero dell' Ente uno e reale (Palermo, 1864). — Il Miceli ovvero l' apologia del sistema (Palermo, 1865). — Hartmann e Miceli (Palermo, 1877). — Rosario Gregorio e le sue opere (Palermo, 1871).

[5] Sie findet sich gesammelt in Di Giovanni's Scritti apologetici (Palermo, 1875). Die Reihe derselben wird eröffnet durch die kritischen Begutachtungen der posthumen Schriften Gioberti's: Della riforma cattolica della chiesa di V. Gioberti (O. c., pp. 1—24). — Della filosofia della rivelazione di V. Gioberti (pp. 25—82). — Sopra le osservazioni di G. Pierini sull' opuscolo del libro della riforma cattolica di V. Gioberti (pp. 93—114). Im inneren Zusammenhange mit diesen Urtheilsäußerungen über die kirchlich-theologische Seite des Nachlasses Gioberti's steht die Abhandlung Sulla apologetica cattolica (pp. 139—158). Aus den weiter folgenden Aufsätzen vermischten Inhaltes heben wir speciell jene über Evangelienkritik, über D. F. Strauß und E. Renan, so wie über die Religionswissenschaft in der heutigen englischen Philosophie (Stuart Mill, Herbert Spencer, Max Müller) hervor. — Den Scritti apologetici folgte später noch: La religione dell' avvenire. Lettere critiche a C. Cantù e ad Augusto Conti. Florenz, 1877 (mit Bezug auf Strauß, Laurent und E. de Laveleye).

sei; vom 15. Jahrhundert angefangen bis in's neunzehnte herab sei er durch Ficinus und die beiden Pico und beiden Piccolomini, durch Contarini, Cesalpino, Patrizzi, Bruno, Campanella, Vico, Miceli, Rosmini und Gioberti vertreten. Auf diesem Standpunkte fußend, hält er Umschau über die gesammte neuere europäische Philosophie, und widmet insbesondere den in den letzten Jahrzehnten in Frankreich, England, Deutschland hervorgetretenen abweichenden Richtungen eine fortlaufende Beachtung. Er hebt als solche irrige Richtungen der gegenwärtigen Zeitphilosophie speciell den Positivismus, den neukritischen Skepticismus und pantheistischen Naturalismus hervor, welchen er den traditionellen ontologischen Idealismus der italischen Schule als den einzig richtigen Standpunkt einer mit Moral, Religion und Christenthum in Einklang stehenden Philosophie gegenüberstellt. Auf Grund dieses Ontologismus ist die Philosophie als eine Scienza prima möglich, welche alle anderen Wissenschaften umschließend die Grundbegriffe und letzten Gründe derselben in sich faßt und sich selber wieder in einer Reihe besonderer Disciplinen entfaltet, als welche von di Giovanni Logik, Ontologie (mit ihren Untergliedern: rationale Theologie, Kosmologie, Psychologie), Erkenntnißlehre (Noologie und Logologie), Ethik angegeben werden; die Gesammtheit dieser Disciplinen läßt er schließlich mit Gioberti in eine universale Teleologie auslaufen. Das von di Giovanni entworfene Schema der philosophischen Disciplinen weicht von jenem Gioberti's[1] insoweit ab, als es den Zwecken des Unterrichtes angepaßt ist, und aus diesem Grunde theils Verkürzungen theils Umstellungen erfährt.[2] Die Logik gehört nicht selber der Scienza prima an, sondern ist nur Vorschule derselben; demzufolge bleiben als integrirende Theile der Scienza prima: Wissenschaft des Seins (Ontologie), Wissenschaft des Erkennens, Wissenschaft des Handelns. Im Allgemeinen erklärt aber Di Giovanni Gioberti's Gliederung und

[1] Siehe oben S. 143 ff.

[2] Tutta intera la materia della Scienza ci parve da doversi dividere in filosofia primaria e in filosofia secondaria, e le speciali partizioni essere queste; cioè: la prima andar composta della Ontologia, Teologia, Cosmologia, Psicologia, Noologia, Etica; la seconda della Filosofia estetica, Filosofia dei sistemi, Filosofia sociale, Filosofia della storia. La Logica non sarebbe stata che una propedeutica alla Scienza.... Nella quale nostra partizione della filosofia v'ha contenuta l'antica partizione riferita da S Agostino e sostenuta da San Bonaventura; e vi troviamo eziandio la partizione del Tesoro di Brunetto Latini e del Convito di Dante e la recentissima del Gioberti. Principj I, p. 27.

Schematisirung der philosophischen Disciplinen für die vollkommenste und richtigste, in deren Synthetismus die Mängel und Einseitigkeiten anderer bekannter Eintheilungen vermieden seien; so die subjectivistische Einseitigkeit der Eintheilungen deutscher Philosophen trotz ihrer scheinbar ontologistischen Haltung, die den inneren Zusammenhang alles menschlichen Wissens ignorirenden Eintheilungen vom Standpunkte eines empiristischen Realismus,[1] welchen in neuester Zeit jene eines geistleugnenden Positivismus nachfolgten. Auch Rosmini's Eintheilung der philosophischen Disciplinen ist zu bemängeln, da sie augenscheinlich nur die Unterschiede des subjectiven Erkenntnißmodi unter völligem Hinwegsehen von den Objecten der philosophischen Erkenntniß in's Auge faßt.[2]

Das ontologische Problem ist zuerst von Parmenides in's Auge gefaßt, aber freilich ganz unrichtig in idealistisch-pantheistischem Sinne gelöst werden;[3] Hegel streifte an Parmenides mit seiner absoluten und reinen Idee, welche er unter Einem als letzte, höchste Abstraction und

---

[1] A' nostri tempi, dopo la classificazione di Bacone in storia, filosofia, poesia, corrispondenti alle facoltà principali dell'uomo, la memoria, la ragione, l'immaginazione; seguita dal D'Alembert nella famosa Enciclopedia del secolo passato; il capo della scuola Positiva, Augusto Comte, ha data una nuova classificazione delle scienze fondata ne' suoi principi di un mistico materialismo ed ateismo; corretta ora da Herberto Spencer colla sua nuova Classificazione delle scienze, fondata sull' astratto e sul concreto, e sull' astratto-concreto; si che ci sarebbero tre categorie di scienze, le astratte, le astratte concrete, e le concrete: astratte sarebbero ad es. la logica e la matematica; astratte-concrete la meccanica, la fisica, la chimica; concrete l'astronomia, la geologia, la biologia, la psicologia, la sociologia ecc. La quale classificazione nè manco è stata approvata dal Bain, pel quale migliore di tutte le classificazioni è quella, che ha distinto sempre le scienze in fondamentali e derivate. O. c. I, p. 26.

[2] Il Rosmini dà la partizione delle scienze filosofiche in scienze d'intuizione, scienze di percezione e scienze di ragionamento, in modo che la filosofia intera si può anche distribuire in tre gruppi di scienze ideologiche, scienze metafisiche, scienze deontologiche. La qual divisione si scorge chiaramente procedere dalle facoltà subbjettive che operino nella conoscenza, non dal termine conosciuto, da cui anzi ha voluto muovere il Gioberti, tutto inteso al metodo ontologico, e a una ristorazione della Scienza che fosse fondata sul reale, e se mostrasse capace di tanta universalità, che senza nulla confondersi abbracciasse tutto; l'ideale e il reale, i principj e i fatti, la speculazione e l'azione, l'intuito e la riflessione. O. c. I, p. 21.

[3] Principj II, pp. 6 sgg.

als erste Realität ansah. Er verwechselte die Seinsmöglichkeit mit dem Sein, das potentielle Unendliche mit dem actuellen Unendlichen oder dem Actus purus der Scholastiker. Auch Spinoza, Bruno und Miceli faßten die Sache falsch an. Die Eine Substanz Spinoza's ist nur gedachte, mentale Einheit des realen Vielen, und schließt als die Identität ihrer contradictorischen Attribute einen Widerspruch in sich, welchem Xenophanes und Parmenides auswichen, wenn sie statt der Einheit die Vielheit als das rein Mentale nahmen. Bruno und Miceli irrten darin, daß sie, nachdem sie ein einziges reales Seiendes aufgestellt hatten, Contingenz und Limitation als Attributionen desselben ansahen; sie nahmen die endlichen Dinge und Erscheinungen als endliche Zustände der unendlichen Activität, sofern sie unendlich actuabel ist, wie Bruno dafürhielt, oder sofern sie in unendlicher perpetuirlicher Weise sich neu darstellt, wie Miceli lehrte. In richtiger Weise wurde das Eine Seiende nur von den auf dem Grunde der verchristlichten italischen Tradition stehenden Denkern aufgefaßt, im Mittelalter von einem Thomas Aq., Bonaventura, Dante, in neuerer Zeit von Vico, Rosmini, Gioberti. Bei Rosmini hat es wol im ersten Theile seiner Theosophie den Anschein, als ob er im Sinne der Hegel'schen Logik das Essere possibile als die gemeinsame Unterlage und Materie alles Seienden ansehen wolle; sowie er aber dem ontologischen Probleme näher tritt, gelangt er zur richtigen Vermittelung zwischen dem Einen und Vielen, sofern er zwischen eigentlichen und uneigentlichen Terminis unterscheidend den Creationsact als Mittleres zwischen dem unendlichen und endlichen Sein faßt.

Was in der Ordnung des Seins gilt, muß auch in jener des Denkens gelten; dem Ontologicum primum muß ein Logicum primum entsprechen gemäß dem Ausspruche Vico's, daß dem Vorgehen in der Ordnung der Dinge das Vorgehen in der Ordnung der Ideen zu entsprechen habe. Alle Philosophen sind darin einig, daß der erste aller Gedanken jener des Seins sei, und alles Andere, was gedacht wird, jenen des Seins in sich schließe und zur Voraussetzung habe.[1] Das Seiende ist somit, wie Rosmini richtig bemerkt, das Erste, was der menschliche Intellect schaut, und was ihn zu einem actuell erkennenden macht; nur kann dieß nicht das bloße möglich Seiende sein, welches einzig nur die Denkbarkeit des Seins bedeutet; somit ist

[1] Principj I, pp. 112 sgg.

es das reale Sein, und zwar ohne alle Beschränkung, also das Sein schlechthin oder das absolut Seiende, ohne welches sich nichts real affirmiren läßt. Wie das Contingente oder Relative nur unter Voraussetzung des Absoluten bestehen kann, so kann auch die erste logische Affirmation unseres denkenden Geistes nur das absolute und nothwendige Sein betreffen, oder das Seiende als solches, dessen Glanz nach der Sprechweise Augustins und der Scholastik das Licht ist, in welchem alle Dinge geschaut werden, und welches sich in Gott auflöst, durch den alle Dinge geschaffen sind.

Die Aufgabe der Logik ist, die Gleichung zwischen dem natürlichen intuitiven und scientifischen reflexiven Erkennen, und so zwischen der subjectiven Form des Gedankens und dem realen Sein der Dinge zu ermitteln.[1] Der menschliche Gedanke ist ein Mittleres zwischen dem Denkenden und Gedachten, eine Thatsächlichkeit, welche das Denkende zum Princip und das Gedachte zum Terminus hat. Er ist daher etwas Relatives und Begränztes, nicht eine reine Möglichkeit, sondern eine Determination der Erkenntnißkraft. Er unterscheidet sich formal und real von seinem Objecte, indem er dasselbe zu etwas Idealem und Subjectivem macht, während das Object an sich in seiner Realität verharrt; daher man diese Umwandlung des Realen in's Ideale nicht ein Schaffen nennen kann. Der Gedanke trägt im reflexiven und abstractiven Erkennen die kategorischen Formen der Erkenntniß an sich, und ist bisweilen auf die reinen Intelligibilien gerichtet; in beiden Fällen sind keine angeborenen Formen vorhanden, sondern es werden die durch die Intuition gelieferten Daten im reflexiven Denken als von der objectiven Realität losgelöste in ihrem Ansichsein gedacht. Die zehn Kategorien des Aristoteles sind durch Abstraction gewonnen, die vier Kategorien sind angeborene, eben so die Eine Kategorie Rosmini's, das ideale mögliche Sein; nach Gioberti sind die Kategorien nicht angeboren und entsprechen dem Sein als natürliche Objecte des Denkens; sie sind darum zuerst in Gott als Ideen, sodann in den Dingen als Formen, letztlich im menschlichen Intellecte als Concepte. Es gibt im Sinne der Gioberti'schen Philosophie dreierlei Arten von Kategorien, jene des Absoluten, des Relativen und der Relation zwischen Beiden.[2] Das Schema derselben ist folgendes:

---

[1] Principj I, p. 61.
[2] O. c. I, p. 295.

Assoluto.	Relativo.	Relazione.
l'Ente	l'esistente	l'azione
l'Uno	il multiplo	la passione
il Necessario	il contingente	il tempo
l'Immanente	il transitorio	lo spazio
l'Eterno	il temporaneo	l'attuale
l'Infinito	il finito	la quantità
il Perfetto	l'imperfetto	la qualità
la Causa	l'effetto	la condizione
la Sostanza	l'attributo	il proprio
il Primo	il secondo	il diverso
l'Ideale	il reale	il possibile.

Die einzelnen Begriffe dieser drei Hauptkategorien werden durch reflexive Analyse des intuitiven und synthetischen Gedankens gewonnen. Die Kategorien des Absoluten schließen sich gegenseitig ein und sind in einander verschlungen, so daß eine in der anderen enthalten ist in Ansehung des Einen Subjectes, dessen Strahlen sie gleichsam sind. Die Kategorien des Relativen sind auf ähnliche Art mit einander verkettet durch die Einheit des Subjectes und Terminus; nur in der Kategorie der Relation finden sich gegensätzliche Glieder, welche jedoch zufolge ihrer dialektischen Aufeinanderbeziehung sich gegenseitig involviren, wie Thun und Leiden, Zeit und Raum, Proprium und Diversum, Quantität und Qualität.

Mit Gioberti's Ansicht über die Kategorien hängt seine Verwerfung der in Kant's Sinne verstandenen Apriorität der synthetischen Urtheile zusammen.[1] Nach Gioberti sind alle synthetischen Urtheile geistige Reflexe der im Realen gegebenen Synthese. Er unterscheidet zweierlei Arten synthetischer Urtheile a priori: solche, welche sich einzig auf das Seiende beziehen und aus lauter absoluten Concepten bestehen; zweitens solche, welche die Existenz in ihrer Beziehung zum Seienden betreffen und sich aus absoluten und relativen Ideen zusammensetzen. So sind die Sätze: „Das Seiende ist Eines", „das Seiende ist ewig", absolute synthetische Urtheile; die Sätze: „Das Existente ist im Seienden", „das Existente ist vom Seienden", relative synthetische Urtheile. Das Prädicat ist in keiner dieser beiden Arten von Urtheilen mit dem Subjecte identisch, wol aber wird in ihnen das Prädicat vom Subjecte hervorgebracht, und

[1] O. c. I, pp. 137 sgg.

zwar im relativen synthetischen Urtheile gerade so creirt, wie das Seiende das Existente creirt. Die apriorischen synthetischen Urtheile sind durchaus objectiver Natur, und vertragen keine andere Art der Erklärung; die Kant'sche Erklärung, welche nach Rosmini's Bemerkung nur die entwickelte Reid'sche Theorie ist, läßt sich, wie Rosmini darthut, nicht halten, ohne entweder in unberechtigtem Dogmatismus angeborne Formen anzunehmen, oder zu einer idealistischen Anschauung sich zu bekennen, deren extreme Consequenzen in Fichte's Lehre vorliegen. Rosmini steht indeß trotz seiner Polemik gegen Kant dem Subjectivismus desselben viel näher, als er selber glaubt; der Unterschied zwischen Beiden ist nur dieser, daß Kant viele subjective Fassungsformen unseres Erfahrungswissens annimmt, während Rosmini diese subjectiven Fassungsformen auf die Eine apriorische Idee des möglichen Seins reducirt. Allerdings ist Rosmini's Subjectivismus anderer Art als jener Kant's; während bei Kant die Verstandeskategorien die subjectiven Formen der sinnlichen Objecte sind, ist die Seinsidee Rosmini's bloß die Form des dem Objecte entsprechenden Conceptes.

Die Logik hat einen dialektischen Charakter und fällt mit der Dialektik zusammen,[1] sofern die logische Darlegung einzig nur die geordnete Entwickelung einer dialektischen Affirmation in der Aufeinanderfolge von Thesis, Antithesis, Synthesis ist, was gleichbedeutend ist mit der Aufeinanderfolge von erster Synthesis, Analysis, zweiter Synthesis. Die logische Entwickelung ist nicht möglich ohne geistigen Zusammenschluß des Denkens mit den objectiven Daten, die mit dem außer dem Denken existirenden Objecte gegeben sind; die innige Beziehung zwischen logischem Discurse und objectiven Daten darf jedoch nicht mit der deutschen Speculation im Sinne pantheistischer Identität aufgefaßt werden, weil hiemit die Dialektik in Sophistik verwandelt würde. Dem deutschen Pantheismus nähert sich Rosmini an, allerdings sehr gegen seinen Willen, wenn er sein Essere universale zum Mittler zwischen dem Terminus major und Terminus minor des Syllogismus macht. Er sieht z. B. in dem Satze: „dieser Stein ist" das Subject Stein als einen aller jener Termini an, welche im Essere virtuale enthalten sind und macht sich dadurch einer Confundirung der objectiven und realen Ordnung der Dinge mit der subjectiven und idealen schuldig. Denn wenn das Essere virtuale, wie er erklärt,

[1] O. c. I, pp. 173 sgg.

eine Abstraction ist, und als solche als etwas vom Concreten und Realen Losgelöstes betrachtet werden soll, so verwandelt sich die ganze Dialektik in ein subjectives Gedankenspiel; im entgegengesetzten Falle aber wird der logische Proceß mit dem ontologischen identificirt und das göttliche Sein in denselben hineingezogen.

Die richtige Abwickelung des ontologischen Processes oder der objectiven Dialektik ist in Gioberti's ontologischer Grundformel gegeben,[1] die nur aus Mißverstand pantheistisch gedeutet worden ist. Gioberti will in derselben den Creaturen nicht das Sein absprechen, sondern das Sein derselben metaphysisch richtig bestimmen. Unter dem Ente versteht er dasjenige Sein, welches durch sich selber ist, d. h. das Absolute; Existenz nennt er das relativ Seiende, dessen Sein vom absolut Seienden abhängt. Durch diese Unterscheidung ist der Pantheismus der Hegel'schen Weltdialektik ausgeschlossen. Rosmini glaubte denselben durch sein System der identischen Dialektik zu überwinden, welche darauf hinausläuft, alle Weltdinge im virtuellen und inizialen Sein als ihrer gemeinsamen formalen Bestimmtheit convergiren zu lassen. Diese Einigung der Dinge im Sein soll keine pantheistische sein, weil das Einigende nicht ein Seiendes, sondern bloß eine mentale Entität oder Element eines Seienden sei. Er argumentirt aber nicht glücklich, wenn er das Essere virtuale, welches zwar nicht selber Entität, aber in aller Entität ist, mit der räumlichen Ausdehnung vergleicht, welche eine allen Körpern gemeinsame elementare Qualität sei, so zwar, daß die Körper im Ausgedehntsein identisch sind, obschon sie in Bezug auf das Quantum der Ausdehnung differiren, und wenn er weiter hinzufügt, daß die Ausdehnung oder andere gemeinsame Qualitäten nicht primäre Entitäten seien, indem alle das Sein als primäre Entität voraussetzen. Wie will Rosmini da noch die Unterschiedenheit der Dinge aufrecht halten? Diese ist nur dadurch geborgen, daß das Seiende als solches, dessen denknothwendiges Attribut die Einheit ist, über die Dinge hinausgerückt wird; und auch nur dadurch ist Hegel's Lehre von der unterschiedlos allem Sein anhaftenden Negativität überwunden.

Neben dem logischen und ontologischen Problem ist das von beiden unterschiedene noologische Problem in's Auge zu fassen,[2] welches sich in die Frage faßt, wie der erkennende Geist vom potentiell vorhandenen Gedanken zum actuellen Gedanken, vom Stande der Intuition zu

[1] O. c. II, pp. 74 sgg.
[2] O. c. III, pp. 237 sgg.

jenem der Reflexion, von der anfänglichen Erkenntniß zur vollendeten Erkenntniß vorschreite. Halb ist dieses Problem bereits durch die Lösung des logischen Problems gelöst. Der subjectiven intellectiven Potenz entspricht die Intelligibilität des Objectes, welche es möglich macht, daß die intellective Potenz in die Actualität übergeht; die Entwickelungsstadien der durch die Apprehension geweckten Thätigkeit sind das Cogitare und Pensare; in der cogitativen Thätigkeit wird das Mannigfaltige, was im apprehendirten Objecte sich vorweist, gesammelt und zusammengefaßt; das Pensare ist Wägen (Pesare) des Objectes und Festigung des reflectirten Gedankens von demselben in bestimmten Erkenntnißformen, in welchen das Sensible und Intelligible, das physische Factische und der psychische Act sich in einander verschlingen, gerade so wie im Wesen des Menschen selber Sinnliches und Psychisches, Geistiges und Körperliches ineinsgebildet sind. Sinn und Intelligenz sind im Menschen zur Erzeugung der Erkenntniß aufeinander angewiesen, Anschauung und Reflexion bedürfen einander wechselseitig zur Erzeugung der Erkenntniß; die Reflexion erhält ihre Form vom Sinnlichen, namentlich vom Worte. Mit dem noologischen Problem ist das logologische verknüpft, indem die Noologie nur ein Wörterbuch und eine Symbolik ist. Es handelt sich da zu ermitteln, wie der Gedanke zum Worte wird, und das Wort in den Gedanken sich wandelt. Dieser doppelte Werde- und Wandlungsproceß ist in der engen Verschlungenheit des Sensiblen und Intelligiblen im Menschen begründet, vermöge welcher das Sensible Instrument und Gelegenheitsursache des intellectiven Erkennens ist und mit der sensiblen Affection sich die intelligible Affirmation verbindet, indem das Princip des Empfindens und Denkens sachlich Eines ist. Tiefer in das Geheimniß der Sprache einzudringen ist nicht möglich; weder die experimentale Psychologie der Positivisten, noch der Monismus eines Bain oder Hartmann's Philosophie des Unbewußten vermochten es zu lösen.

E. Hartmann hat für Di Giovanni ein näheres Interesse wegen der Ähnlichkeiten, welche sich ihm in der Vergleichung der Philosophie des Unbewußten mit dem Denksysteme des Sicilianers Miceli aufwiesen.[1] Hartmann faßt das Unbewußte als das All-Eine unter den beiden Bestimmtheiten des Willens und der Idee, der Potenz und der Vorstellung, ohne indeß diese beiden Bestimmtheiten nach der Weise

[1] Vgl. über Miceli oben S. 80. — Di Giovanni's Schriften in Bezug auf Miceli S. 235, Anm. 4.

der beiden Attribute der spinozistischen Substanz verstanden wissen zu wollen. Vielmehr hat es den Anschein, als ob in seiner Lehre von der Activität und von dem durch die Activität bestimmten Bewußtsein, welches aus dem reinen Wollen den actualen Willen des All-Einen macht, sich genau Miceli's Lehre von der unendlichen Kraft oder dem physischen Willen wiederhole. Dieser wirkt nach Miceli in Kraft der äußeren Erkenntniß die beständige Selbsterneuerung der sichtbaren Welt und die menschliche Seele, welche beide von der göttlichen Allmacht als Äußeres angeschaut werden, und Materie und Form der universalen Existenz constituiren, die nicht Gott, sondern das äußere Angesicht des lebendigen Seins sind. Die außergöttliche Welt wird sonach existent in Folge der äußeren Erkenntniß oder der Vorstellung, welche sich der physische Wille über die Termini seiner Action bildet; und diese Termini sind die beständige Neuheit, die in den Dingen hervorgebracht wird. In zwei Punkten weicht indeß Hartmanns System von jenem Miceli's ab. Hartmann wollte Hegel und Schopenhauer mit einander vermitteln, und adoptirte von Ersterem das im Werden bestehende reine Sein, von letzterem den von der Idee unabhängigen Willen, den er als die eigentliche Realität ansah, so daß das Unbewußte als das eigentliche Wesen der Dinge erschien; Bewußtsein ist ihm später entstandene, wieder verschwindende Phänomenalität, daher individuelle Unsterblichkeit ihm als reine Illusion erscheinen, und beständiges Auftauchen und Wiederzurücksinken der Dinge in den dunklen Grund des Unbewußtseins die Summe alles Weltlebens sein muß. Miceli hingegen gibt nicht zu, daß das Seiende oder der physische Wille vor dem Entstehen der Welt nicht ein thätiger, lebendiger Wille gewesen sei; derselbe bethätige sich vielmehr allzeit in unendlicher Weise, und habe von allen seinen Actionen in jedem Momente eine Erkenntniß in Kraft der immanenten Weisheit oder des ewigen Wortes; es können Welten verschwinden, aber nicht die Welt, welche eine beständige Erneuerung der Allmacht ist. Hartmann geht also darum und insoweit hinter Miceli zurück, als er von Miceli's christlichen Anschauungen abweicht. Miceli läßt Gott wohl durch seine Allmacht der Welt immanent, aber in seiner Weisheit und Charität transscendent sein; nach Miceli hat Gott zwar als physischer Wille keine Erkenntniß, aber als Seiender hat er alle Realität und Vollkommenheit und darum eine unendliche Intelligenz und einen freiesten Willen, d. h. die höchste Persönlichkeit, während nach Hartmann der transscendente und persönliche Gott ein Erzeugniß des anthropomorphen christlichen Denkens ist.

Di Giovanni's Interesse an Miceli war darin gegründet, daß derselbe zusammt seiner Schule den Ontologismus, in welchem Di Giovanni die wahrhaft nationale Philosophie der Italiener erkennt, zu einer Zeit vertrat, in welcher Italien bereits allwärts von Locke's Empirismus und vom französischen Sensualismus überfluthet war; er verkennt übrigens nicht die Gebrechen des von Miceli aufgestellten Systems, welches nach der Form seiner Darstellung an Spinoza, nach seinem Ideeninhalte an Giordano Bruno erinnere.[1] Aus dem bereits oben Angeführten erhellt, daß es Miceli um eine specifisch christliche Philosophie zu thun war; er hatte seinen Geist an den Schriften eines Plato, Dionysius Areopagita, Plotinus, Augustinus, Thomas Aq., Cartesius, Spinoza, Leibniz, Wolff genährt, und glaubte mit Hilfe der aus denselben geschöpften Ideen und Anregungen die wahrhafte Rationalität der christlichen Erkenntniß erweisen zu können. Auch den Geist des Xenophanes fühlt Di Giovanni in Miceli's Philosophie wehen; und damit fügt sich das Lehrsystem Miceli's den Leistungen der specifisch sicilischen Philosophie ein, deren Geschichte Di Giovanni als begeisterter Patriot in einem eigenen Werke von den ältesten Zeiten angefangen bis auf die Gegenwart herab darstellte. Miceli starb 1781 und hinterließ eine Schule,[2] als deren Vertreter Di Giovanni Niccolò Spedalieri, Gasparo Rivarola, Zerbo, Guardì, Paolo Bruno, sämmtlich Lehrer im erzbischöflichen Seminar in Monreale, vorführt. Spedalieri wurde von dem Benedictinerabte Di Blasi des Spinozismus beschuldiget, fand aber freundliche Aufnahme in Rom und erfreute sich der Gunst des Papstes Pius VI; auch Cardinal Gerdil schätzte ihn und schenkte seinen christlich-apologetischen Werken Beifall. Miceli's Schule setzte sich auch noch in diesem Jahrhundert in Sicilien fort, obschon wiederholt die Anklage auf Pantheismus gegen sie verlautete; ein Anhänger Miceli's, der Minorit Salvatore Scilla, drang darauf, daß man zwischen falschem heidnischem und katholischem Pantheismus unterscheide. Rosario Castro († 1851) ist Verfasser einer philosophischen Kosmologie,[3] in welcher die Leibniz'sche Monadologie zur Erläuterung der Lehre Miceli's herbeigezogen wird.[4] Neben ihm wirkte in Palermo,

---

[1] Kurzer Abriß desselben in Di Giovanni's Stor. d. filos. in Sicil. I, pp. 390 sgg. Näheres über dasselbe in den mehrerwähnten Schriften Di Giovanni's über Miceli.

[2] Vgl. über dieselbe Stor. d. filos. in Sicil. II, pp. 10—56.

[3] Schizzo di Cosmografia filosofica. Palermo, 1854.

[4] Vgl. Di Giovanni Stor. d. filos. in Sicil. II, pp. 180 sgg.

gleichfalls aus Monreale gebürtig und dem Minoritenorden angehörig, der bereits wiederholt erwähnte Benedetto d'Acquisto,[1] der unmittelbare Vorläufer Gioberti's in Sicilien und Lehrer Di Giovanni's, des bedeutendsten unter den der älteren Generation angehörigen Anhängern Gioberti's.[2]

Die Gioberti'sche Doctrin hat vornehmlich in Süditalien Wurzel gefaßt, woselbst ihr, nach mancherlei Anzeichen zu schließen, ein neues Wiederaufleben unter einem nachwachsenden jüngeren Geschlechte als Reaction gegen den in Neapel zur zeitweiligen Herrschaft gelangten Hegelianismus in Aussicht steht. Dieser letztere suchte seine Existenzberechtigung auf italischem Boden dadurch zu erweisen, daß er sich als Fortbildung und Vervollkommnung der Gioberti'schen Doctrin ausgab. Bertrando Spaventa, welcher seit Beginn der Sechziger Jahre an der Universität zu Neapel Philosophie lehrte, gab sofort beim Beginne seiner Vorlesungen die Erklärung ab,[3] daß Gioberti's Idealismus nicht der ganze und volle Idealismus sei, obschon die Ansätze zu demselben in seinen Schriften allenthalben sich vorweisen. Der eigentliche Grundgedanke der Gioberti'schen Philosophie sei die im Weltprocesse sich verwirklichende absolute Idee; er habe aber diesen Grundgedanken in der ersten Epoche seines Philosophirens in höchst ungenügender Form zum Ausdrucke gebracht; er habe unerklärt gelassen, wie und warum die Idee, die er unmittelbar als Substanz und Ursache faßte, zum schöpferischen Principe werde, und allen Fragen und Bedenken gegenüber sich damit begnügt, auf die geistige Intuition des unter der Form der Idee angeschauten Seienden als psychologische Grundthatsache hinzuweisen, auf deren unabweisliche Realität seine dialektische Grundformel und das in ihr potentiell enthaltene Gesammtsystem seiner Philosophie gestützt sei. Diese unphilosophische Basirung seines Systems

---

[1] O. c. II, pp. 214 sgg.

[2] Neben Di Giovanni ist der Sicilianer Ant. Maugeri (O. Fr. Min.) als Vertreter einer Unification Gioberti'scher und Rosmini'scher Anschauungen hervorzuheben: Corso di lezioni di Filosofia razionale, sistema psicho-ontologico (Catania, 1865). — Elementi di filosofia ad uso del Seminario Arcivescovile di Catania (Catania, 1869). Vgl. die Anzeige beider Schriften in Mamiani's philosophischer Zeitschrift Scuole italiane IV, pp. 109 sgg. — Über zwei andere sicilische Ontologisten Catara Lettieri und Gaetano Milone (Barnabit) vgl. Pompa, pp. 49 sgg. u. 68 sgg.

[3] Prolusione ed introduzione alle lezioni di filosofia (Neapel, 1862). — La filosofia del Gioberti (Neapel, 1863).

sei von seinen Schülern und Anhängern als die absolute Fundirung des ächt philosophischen Standpunktes, als der wahre und volle Ontologismus angesehen werden, während er selber in der zweiten, durch seine nachgelassenen Schriften repräsentirten Epoche seines Forschens jenen Standpunkt aufgegeben und der Intuition das dialektische Verfahren als Vehikel der Erweisung seiner philosophischen Grundidee substituirt habe, ohne freilich sich zu einer vollkommen durchgearbeiteten Gestaltung seines von Neuem wieder aufgenommenen Denkunternehmens hindurchringen zu können. Daran habe ihn der vorzeitige Abschluß seiner Lebensthätigkeit gehindert; er hätte bei ungehemmter Fortsetzung seiner philosophischen Denkthätigkeit bei Hegel's Lehre vom absoluten Geiste anlangen müssen. Gioberti habe Hegel nicht erreicht, und die Ursache dessen sei darin zu suchen, daß er, freilich ohne es zu wollen und zu gestehen, viel zu sehr in den unvermittelten Substanzialismus der spinozistischen Philosophie versenkt sei. Sein Abgehen von Spinoza mache seinem guten Willen Ehre, setze ihn aber in Widerspruch mit sich selbst, während Spinoza als Philosoph den Eindruck einer harmonisch in sich abgeschlossenen Persönlichkeit mache. Gioberti spreche vom creativen Acte nicht als Philosoph, sondern als Gläubiger. In Spinoza seien Philosoph und Gläubiger vollkommen Eins; er glaubt, weil er weiß, und hat keinen anderen Glauben, als sein Wissen. Er glaubt, daß Gott nichts Anderes als Substanz und Ursache sei, und glaubt dieß, weil er es weiß. Gioberti begnügt sich nicht mit dem, was er weiß; in seinem Glauben ist etwas enthalten, was über sein Wissen hinausreicht und nach seiner Intention von der Philosophie ausgeschlossen bleiben soll. Dieses ist somit für die Philosophie nicht vorhanden und läßt sich für dieselbe nur gewinnen, wenn es in Hegel'scher Weise in die Form eines rationalen Gedankens umgesetzt wird. Das Sichselberdenken Gottes und sein dreieiniges Sein und Leben hört auf, ein philosophisch nicht faßbares Mysterium zu sein, wenn das Sichselberdenken Gottes als ein mit dem Weltdenken Gottes sachlich Identisches erkannt wird. Gioberti lehrt in seiner Protologia, daß Sein und Thun in Gott identisch seien; dieses Sein und Thun ist nach Innen ein nothwendiges (Trinität), nach Außen ein zufälliges (Welt); die Eine göttliche Idealität findet sich auf doppelte Art verwirklichet und mit zwei Realitäten (innere und äußere Production Gottes) verknüpft, deren eine der Idealität als solcher vollkommen gleich, die andere aber derselben ungleich ist. Das Merkwürdige ist,

daß uns nur die Disparität sich offenbart, während die Parität sich unserem Blicke entzieht; ferner stellt das der göttlichen Idealität Ungleiche in einer Menge von Unvollkommenheiten sich dar, deren Hinzutritt zu dem derselben Gleichen keinen Fortschritt, sondern einen Rückgang der göttlichen Productionsthätigkeit bezeichnet, so daß die creative Thätigkeit nicht bloß als etwas Überflüssiges, sodern als etwas Gottes nicht Würdiges erscheint. Demnach begründet Gioberti's Annahme einer doppelten göttlichen Production, deren eine mit der göttlichen Idealität sich deckt, die andere nicht, eine Disharmonie und Incongruenz, welche bei Spinoza vermieden ist, indem dieser genau so viel im Gedanken als in der Realität enthalten sein läßt. Der Fehler liegt übrigens bei Gioberti nicht darin, daß er Gott innerlicher faßt als Spinoza, sondern daß er diese innerlichere Fassung nicht in's Licht der reinen Rationalität erhoben werden lassen will.

Gioberti fand einen Vertheidiger in Francesco Acri,[1] welcher gegen die Zusammenstellung Gioberti's mit Spinoza Verwahrung einlegte und die zwischen dem Seienden Gioberti's und der Substanz Spinoza's bestehenden Unterschiede an's Licht zu stellen sich bemühte. Fiorentini ergriff das Wort für seinen Freund Spaventa zur Beantwortung der Apologie Acri's.[2] Acri hatte als einen ersten charakteristischen Unterschied zwischen Gioberti und Spinoza dieß geltend gemacht, daß Gioberti das Seiende inductiv und deductiv erhärte, während Spinoza seine Substanz ohne Induction oder Deduction einfach setze. Fiorentini weist im Gegentheile darauf hin, daß Gioberti in seiner Polemik gegen Rosmini eine inductive und deductive Erweisung des Seienden als einen in der Zeit und in einer Succession von Momenten sich vollführenden Proceß förmlich ablehne, indem die erste Synthesis, auf welche alle weitere Erkenntniß gestützt sei, im Momente sich vollziehe. Die spinozistische Substanz ist als Einheit genommen — bemerkt Acri — etwas Leeres, Abstractes, Indeterminirtes, während das Seiende Gioberti's unendliche absolute Determination und Fülle sei, und dieß an sich und nicht erst in Folge ihrer beziehungsweisen Attributionen. Fiorentini will nicht in Abrede stellen, daß Gioberti das Seiende in diesem Sinne gefaßt habe; eben so gewiß sei aber, daß Gioberti in

---

[1] Una nuova esposizione del sistema dello spinozismo. Florenz, 1877. Vgl. über diese Schrift Pompa, pp. 43 sgg.; über Acri im Allgemeinen mit Beziehung auf dessen Abbozzo d'una teoria delle idee (1876) ebendas. pp. 35 sgg.

[2] Vgl. Fiorentini, filos. contemp. pp. 257 sgg.

dieser Auffassung des Seienden keine rationale Befriedigung fand und oft genug andeutete, daß das Seiende, ohne creativen Act gedacht, etwas rein Abstractes wäre, somit Dasjenige, was nach Acri die spinozistische Substanz ist. Mit der angeblichen absoluten Transscendenz des Seienden Gioberti's verträgt sich auch nicht, daß er die Idee als Genus faßt; es ist ferner unrichtig, daß er keine sprachliche Bezeichnung Gottes für adäquat gehalten habe; der von ihm constant festgehaltene Terminus: L' Ente, in welchem seine gesammte Anschauung von Gott enthalten liegt, darf als Beweis des Gegentheils gelten. Acri vermag die Einfachheit der spinozistischen Substanz mit der Vielheit der Modi und Attribute derselben nicht zu vereinbaren; Fiorentini findet die gleiche Schwierigkeit in der Gioberti'schen Idee des creativen Seienden, welches als creatives Princip wesentlich auf eine unermeßliche Vielheit bezogen sei. Acri hebt hervor, daß die unendlich vielen Determinationen der spinozistischen Substanz eben so viele Negationen seien, und hält dafür, daß das unendliche Seiende Gioberti's mit keinem derartigen Widerspruche behaftet sei. Dieß ist unrichtig; das Schaffen des Gioberti'schen Seienden ist gleichfalls eine Circumscription der Unendlichkeit desselben; der creative Act ist nach Gioberti's ausdrücklicher Bemerkung unendlich in seiner Wurzel, endlich in seinem Terminus; er ist sonach gleich dem spinozistischen Attribut ein Unendliches in endlicher Weise. Acri gibt zu, daß Gioberti durch seine Idee des creativen Actes das Existente mit dem Seienden in eine unlösliche Verbindung bringe; diese sei aber, da sie aus der Vollkomenheit des Seienden resultire, nicht in Parallele zu stellen mit der aus der Unvollkommenheit der spinozistischen Substanz resultirenden Unablösbarkeit derselben von ihren Modis. Fiorentini will die relative Differenz bezüglich dieses Punktes zwischen Gioberti und Spinoza nicht in Abrede stellen, ohne ihr denselben Werth wie Acri beizulegen; Gioberti selber sage, das Seiende ohne ein Existentes sei ein Abstractum. Acri liebe es, Gioberti dasjenige sagen zu lassen zu lassen, was er nach Acri's Wunsche und Dafürhalten hätte sagen sollen; er überhebe sich eines genauen Eingehens in die von Spaventa aus sämmtlichen Schriften Gioberti's reichlich beigebrachten Stellenbelege. Spaventa's Absicht, die von Acri nicht verstanden worden, sei gewesen, zu zeigen, daß die Widersprüche der Lehre Spinoza's in jener Gioberti's wieder aufleben, ja noch offener zu Tage treten. Während nämlich bei Spinoza beide uns Menschen erkennbare Attribute der unendlichen Substanz: Denken

und Ausdehnung, das Vorhandensein von Geistern und Körper ausreichend zu erklären scheinen konnten, verschwindet im creativen Acte Gioberti's das Geistige als solches aus dem Gesichtskreise des philosophischen Denkens, und bleibt nur eine passive Intuition des göttlichen Producirens übrig. Er sah sich vor die Alternative gestellt, entweder den Geist völlig zu läugnen, oder dem Schöpfungscyklus einen Cyklus der Rückkehr folgen zu lassen. Diese Position Gioberti's wollte Spaventa bemerklich machen, um daraus seine Schlüsse auf die völlige Unhaltbarkeit des gesammten Denkstandpunktes Gioberti's abzuleiten. Es handelt sich um den Begriff der Methexis, mittelst welcher eine geistige Realität im Weltdasein sichergestellt werden sollte.[1] Was ist die Methexis? Nach Gioberti kann sie keine Substanz, am wenigsten erste Substanz sein; sie ist ihm die substanziale Relation der geschaffenen sensiblen Dinge, das substanzielle und intelligible Universum. Dieses relative Intelligible erklärt er das eine Mal als eine Copie des absoluten Intelligiblen, das andere Mal als Potenz, die mehr als bloße Copie ist, so daß im ersteren Falle ein qualitativer Unterschied, im letzteren Falle ein gradueller Unterschied zwischen dem relativen und absoluten Intelligibile zu Tage trat. Das Sensible ist ihm Coelement des Intelligiblen und zugleich das Element, mittelst dessen das absolute Intelligible zum relativen Intelligiblen wird; nebenbei sagt er, daß das Sensible selber schon das Intelligible, aber nur in potentieller impliciter Weise sei, wonach es mehr als bloßes Coelement des Intelligiblen sein muß. Und doch kann es nur als Coelement zum Mittler zwischen dem absoluten und relativen Intelligiblen werden. Es gelingt ihm also nicht, eine wahrhafte Ausgleichung zwischen dem Seienden und dem Existenten zu gewinnen; es kann ihm nicht gelingen, weil sein Begriff des Existenten einen Widerspruch in sich schließt. Das Existente als solches kann keine Realität haben, weil es dann ein Seiendes wäre; das Seiende ist aber eben nur Gott selber. Spaventa reducirt die für Gioberti bestehende Unmöglichkeit einer wahren Ausgleichung zwischen dem Seienden und Existenten auf die Unvereinbarkeit des Seienden als Substanz mit dem Seienden als Ursache; als Substanz faßt es von vorneherein alle Realität in sich, als Ursache soll es eine neue Realität hervorbringen.

Diese Kritik gilt Gioberti, soweit derselbe durch seinen Creatianismus den pantheistischen Substanzialismus Spinoza's überwunden zu haben

[1] O. c., pp. 275 sgg.

glaubte. In einem anderen Lichte erscheint er, sofern er an Nicolaus von Cusa anknüpfte,[1] der im kosmischen Sein die denknothwendige Alterität Gottes sah, und das innere und äußere göttliche Produciren auf eine gemeinsame Wurzel zurückführte. Wenn Gioberti erklärt, daß der äußere Terminus der Creation als möglicher eben so nothwendig sei als der göttliche Actus und die Idee, so zeigt dieß von dem Bestreben, der Realität des Kosmos gerecht zu werden; Spaventa glaubt, daß sich da Gioberti mit sich selbst in Übereinstimmung bringen lasse. Man müsse nämlich zwischen einem doppelten Terminus extrinsecus der creativen Thätigkeit unterscheiden, zwischen der Welt als Ganzem, die nothwendig hervorgebracht werden muß, und zwischen den einzelnen Dingen, deren zufällige Beschaffenheit der göttlichen Wahl anheimgegeben ist. Freilich ist damit noch nicht der Standpunkt der reinen Rationalität errungen, aber doch jener des Mittelalters überschritten, auf welchem die reine Arbitrarietät des göttlichen Willens, und die Nichtigkeit der durch denselben in's Dasein gerufenen Welt behauptet wurde. Gioberti, dessen Deus inchoatus unverkennbar an den Deus creatus des Nicolaus von Cusa mahnt, verbesserte den Weltbegriff seines Vorgängers in einigen Einzelheiten, deren richtigere Auffassung er Bruno verdankte; er unterscheidet sich aber vom Cusaner wesentlich durch die der kirchlichen Orthodoxie gemachte Concession, vermöge welcher er übernatürliche und natürliche Wahrheiten des philosophischen Erkenntnißgebietes unterschied, während bei Nicolaus Cusanus die beiden Processe der göttlichen Thätigkeit, der innere und äußere, unter einen und denselben Gesichtspunkt fallen, und demzufolge gleich sehr entweder den Charakter des Hypothetischen oder jenen des rational Begründeten an sich tragen. Seine geistige Physiognomie ist somit von jener seines berühmten Vorgängers wesentlich verschieden; und dieser hat seine wirkliche Verbesserung nicht durch Gioberti, sondern durch Bruno erfahren, welcher das nach Gioberti's eigenem Geständniß der Vernunft nicht erreichbare immanente Selbstleben Gottes aus dem Bereiche der philosophischen Betrachtung einfach ausschied.

Die katholischen Anhänger Gioberti's sahen in der Subordination desselben unter Hegel, zu dessen unklar denkendem und mit sich selbst nicht einigem Vorläufer er von Spaventa und Fiorentini gemacht wurde, ein bedauernswerthes Abgehen vom Geiste der heimischen philosophischen

---

[1] O. c., pp. 281 sgg.

Tradition und eine ungebührliche Bevorzugung fremdländischer Anschauungen, deren Eindringen in's italienische Bildungsleben dieses selber nur im tiefsten Grunde schädigen könne. Spaventa bezeichnete es als eine Engherzigkeit, den allgemeinen europäischen Entwickelungsgang der Philosophie in das engbegränzte Gebiet der italienischen Heimath verweisen zu wollen; die mittelalterliche Entwickelung der auf das christliche Glaubensbewußtsein gestützten Philosophie sei eine allgemein europäische gewesen, und eben so sei die Erörterung der Probleme, welche specifisch der neueren Philosophie angehören, eine allgemeine europäische Culturangelegenheit. Es ist richtig, daß die Entwickelung der neueren europäischen Philosophie durch die Bestrebungen der italienischen Renaissance-Epoche vorbereitet worden sei, und Italien eine nicht geringe Zahl hochbegabter Männer vorzuweisen habe, welche an der Entwickelung der modernen europäischen Philosophie ruhmreichen Antheil sich erworben haben; aber seit den Martyrien eines Campanella und Bruno sei Italien in zwei Lager gespalten, und die Verfolger des freien Gedankens lieben es, sich für die ächten Förderer der wahrhaft nationalen Philosophie auszugeben. Der geistige Druck, der seither auf den ächt philosophischen Bestrebungen gelastet habe, sei Ursache geworden, daß so ausgezeichnete Männer, wie Vico und Gioberti, im eigenen Vaterlande nicht verstanden wurden, und überdieß nicht das geworden seien, was sie unter günstigeren Umständen hätten werden können. Man weise auf den Aufschwung hin, welchen die italienische Philosophie in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts genommen, übersehe jedoch, daß derselbe wesentlich fremdländischen Anregungen zu verdanken sei; ohne Kant wäre weder ein Galluppi und noch viel weniger ein Rosmini möglich gewesen;[1] ohne Spinoza und Hegel kein Gioberti, so sehr auch letzterer selber des Scheines einer derartigen Beeinflussung sich zu erwehren gesucht habe. Wenn man behaupte, daß die Bestrebungen eines Spinoza durch Bruno, jene eines Cartesius durch Campanella, die eines Baco und Locke durch Telesius, die neudeutsche Speculation durch Vico anticipirt worden sei, so sei dem italienischen Geiste sein Prioritätsrecht gewahrt, aber freilich auch eine Unvollkommenheit desselben zugestanden, die nach dem Zeugniß der Geschichte darin besteht, daß das auf italischem Boden in ahnungsvoller Genialität Anticipirte bei den übrigen euro-

[1] Die von Spaventa hervorgehobene Beeinflussung Galluppi's und Rosmini's durch Kant wird gegen Acri umständlich von Fiorentini (O. c., pp. 181—257) erörtert und vertheidiget.

päischen Culturnationen unter den eine freiere, ungehemmtere, geistige Selbstentfaltung zulassenden Bedingungen seine volle Entwickelung gefunden habe.

Mit Spaventa's Behauptung, daß der idealistische Ontologismus eines Rosmini und Gioberti fremdländischer Anregung seine Entstehung verdanke, berührt sich in merkwürdiger Weise das Urtheil eines Mitarbeiters der Civiltà cattolica,[1] welcher als Ursprungsquelle des Ontologismus den Cartesianismus bezeichnet; dieß bestätige sich unmittelbar dadurch, daß Malebranche, der Vater des Ontologismus, gleich Spinoza ein Schüler des Cartesius war. Cartesius sah sich in Folge dessen, daß er den Zweifel zum allgemeinen Principe erhoben hatte, darauf angewiesen, das Wissen um das eigene Denken zur Basis seiner Reconstruction des menschlichen Wissens zu machen. Das Denken (Cogitare) bezeichnete ihm unterschiedlos jeden Act cognoscitiver Thätigkeit, also nicht bloß das Verstehen, sondern auch das Empfinden; daraus erklärt sich, daß gleich sehr der Sensist Locke und der Rationalist Malebranche an Cartesius anknüpfen konnten. Malebranche mußte, da er gleich Cartesius das Erfahrungswissen nicht als Erkenntnißquelle der Philosophie gelten lassen wollte, das sogenannte reine Denken durch ein Schauen der Dinge in Gott zur intellectiven Apprehension der Dinge gelangen lassen. Auch hierin war ihm durch Cartesius vorgearbeitet worden, welcher Gott als das erste für den denkenden Menschen Gewisse und als Bürgen aller menschlichen Denkgewißheit bezeichnet hatte. Der Ontologismus Malebranche's ist nur eine Weiterentwickelung dieser cartesischen Idee; Gioberti wußte das ganz wol, daher man die von ihm über Cartesius ausgegossenen Schmähungen nur als eine absichtliche Verdeckung des eigentlichen Ursprunges seiner Doctrin ansehen kann.[2]

In dieser Urtheilsäußerung wird der Ontologismus als diejenige philosophische Denkrichtung genommen, welche sich der Wahrheit des Gedachten durch eine unmittelbare Beziehung der menschlichen Intellection auf die in Gott angeschaute Idee des gedachten Objectes zu

---

[1] Ser. III, Vol. V, pp. 529 sgg.

[2] Wenn Gioberti den cartesischen Psychologismus als specifisch protestantischen Standpunkt der philosophischen Forschung bezeichnet, so wird in der Civiltà cattolica (Ser. III, Vol. V, pp. 290 sgg.) der auf die Urheberschaft des Cartesius zurückgeführte Ontologismus als die specifisch protestantische Methode des Philosophirens dargestellt.

vergewissern trachtet. Der in diesem Sinne verstandene Ontologismus ist indeß nur eine specielle Modification des nach seinem allgemeinsten Sinne verstandenen Ontologismus, dessen Wesen darin besteht, daß der in metaphysisch realem Sinne aufgefaßte Seinsgedanke zur Unterlage aller metaphysischen Erkenntniß gemacht wird. In diesem Sinne kann man auch von einem scholastischen Ontologismus sprechen, und Gioberti berief sich nicht ganz ohne Grund auf bestimmte mittelalterliche Gestaltungen desselben, in welchen er Unterlagen und Anticipationen des von ihm vertretenen speculativen Ontologismus zu erkennen glaubte; man darf also nicht so weit gehen, daß man die allerdings höchst einseitigen Auslassungen Gioberti's als eine absichtliche Täuschung über die wahren Intentionen seines Philosophirens nimmt. Sein Protest gegen den falschen Subjectivismus aller neueren, von der katholischen Tradition abgeirrten Philosophie, und des Cartesianismus im Besonderen war ganz ernstlich gemeint; es war ihm um eine streng objective Fundirung aller menschlichen Erkenntniß zu thun. Da aber die absolute Objectivität eben nur in Gott selber gegeben ist, so kam er unausweichlich dahin, alles Erkennen auf unmittelbare Manifestationen des in seiner eigenen Wesenheit unerfaßbaren Göttlichen zurückzuführen, und dieß bildet die charakteristische Signatur seines Philosophirens vom ersten Beginne seiner schriftstellerischen Thätigkeit bis zum letzten Abschlusse derselben. Der von Gioberti angestrebte strenge Objectivismus der philosophischen Erkenntniß hat allerdings etwas mit dem Denkstandpunkte der Scholastik Verwandtes; der Unterschied zwischen der scholastischen und der von Gioberti angestrebten Objectivität des Denkens ist nur dieser, daß in der Scholastik die Übereinstimmung von Denken und Sein als selbstverständliche Voraussetzung galt und demzufolge die noologischen Lehren ganz und vollkommen durch die ontologischen Anschauungen bestimmt waren, während sich Gioberti um eine von seinen ontologischen Grundanschauungen unabhängige erkenntnißtheoretische Begründung derselben bemühte. Dieses Bemühen war freilich ein vergebliches, und man darf hinzufügen, ein geradezu widersinniges, weil der strenge ausschließliche Objectivismus, zu welchem Gioberti sich bekannte, eine Selbstvermittelung des denkenden Subjectes mit der objectiv gegebenen Wahrheit principiell ausschloß. Ihm bewahrheitete sich das in Natur und Geschichte, in Religion und Offenbarung objectiv Gegebene nicht aus bestimmten denknothwendigen Ideen des menschlichen Geistes, die im Contacte mit dem objectiv Gegebenen in der

menschlichen Innerlichkeit aufleuchtend den geistigen Zusammenschluß des denkenden Subjectes mit dem gegebenen Objecte vermitteln — er gab ja die Möglichkeit einer ideellen Apprehension des Wesens der Dinge gar nicht zu — sondern er glaubte umgekehrt das unläugbare Factum der geistigen Selbstgewißheit aus einem anderen Factum erklären zu sollen, welches er, ohne es als psychologische Thatsache aufweisen zu können, als denknothwendige Voraussetzung des zu erklärenden Factums festhielt. Die von Gioberti als Erklärungsursache aller cognoscitiven Functionen postulirte ursprüngliche Anschauung der Idee ist eine Hypothese, und sofern es sich um eine dem unmittelbaren Bewußtsein sich entziehende Anschauung handelt, ein philosophisches Paradoxon, welches eine Contradictio in adjecto in sich schließt. Er hatte damit allerdings eine seinem Ontologismus conforme erkenntnißtheoretische Unterlage erlangt; aber die Unterlage war, wie der Kritiker in der Civiltà cattolica bemerkt,[1] durch eine Petitio principii erschlichen, und das unrichtig bestimmte Verhältniß der subjectiven Denkkraft zu der sie beeinflussenden göttlichen Causalität kann nur als Reflex der unrichtigen Verhältnißbestimmung der objectiven kosmischen Wirklichkeit zu ihrer göttlichen Ursache erscheinen. Ist letzteres der Fall, so ist Gioberti trotz seiner umständlichen Selbstauseinandersetzung mit der gesammten neueren Philosophie im Wesentlichen nicht über die mittelalterliche scholastische Speculation hinausgekommen, da bei ihm eben so, wie in dieser, die Noologie im Voraus schon durch die Ontologie determinirt und derselben angepaßt ist. Allerdings strebte er vom Anfange her über die Anschauungsweise der speculativen Scholastik insoweit hinaus, als er dieselbe zu verlebendigen bestrebt war; dieses Streben nach Verlebendigung und Concretisirung des überlieferten speculativen Gedankenerbes zeigt allerdings ein Berührtsein vom Geiste der neudeutschen Speculation; soweit er indeß den der scholastischen Erkenntnißlehre angehörigen Denkapparat beibehielt und mit den Begriffen: Genus, Species, Individuum operirte, gab er einfach nur seiner Abkunft aus der kirchlich-theologischen Schule Zeugniß.

Dieser von seiner ersten geistigen Schulung ihm anhaftende Denkhabitus war denn auch Ursache, daß sein Bemühen um Verlebendigung des in den kirchlichen Schulen überlieferten speculativen Lehrinhaltes zu schiefen und excessiven Auffassungen führte. Er behauptet allerdings

---

[1] O. c., p. 534.

in seiner Protologie,[1] mit seiner speculativen Grundformel, in deren Entwickelung die intuitive Methode Schelling's mit der speculativen Methode Hegel's sich vereinige, auf dem Standpunkte des neuzeitlichen Denkens zu stehen; allein sein ganzes Denkverfahren ist ein Beleg dafür, daß es ihm nicht gelang, das intuitive und reflexive Element, aus deren Ineinsbildung die philosophische Dialektik resultirt, harmonisch mit einander zu verschmelzen. Er kennt keine andere Denkbewegung, als jene des reflexiven Denkens und die Vehikel derselben sind ihm Syllogismus und Induction, die für ihn nur insofern eine neue, der alten Logik unbekannte Bedeutung erhalten, als sie die Aufeinanderbeziehung des Entgegengesetzten vermitteln sollen, der Syllogismus als Vehikel der Synthese, die Induction als Vehikel der Analyse. Die primitive Synthese erscheint ihm in der ontologischen Grundformel seines Systems vollzogen; nach einer anderen Seite betrachtet, muß freilich wieder die ontologische Grundformel als explicative Analyse der geistig erfaßten Idee des Seienden als creativen Principes erscheinen, wodurch der Sinn der Formel nicht unwesentlich modificirt wird. Während sie nämlich als Aussprache eines primitiven synthetischen Urtheiles nichts Anderes zu besagen scheint, als dieß, daß das Absolute die denknothwendige Voraussetzung und Ursache der geschöpflichen Existenzen sei, deutet sie als analytisches Urtheil verstanden an, daß das absolute Seiende in den geschöpflichen Existenzen sich selber explicire, und diese Selbstexplication ein von dem aus seiner Idee verstandenen Absoluten unabtrennbarer Act desselben sei. Dieser Act ist der Grundact der gesammten Weltdialektik, und das Seiende erscheint sonach in einen Proceß hineingezogen, welchem es nicht entzogen gedacht werden kann, ohne daß man aufhören würde, es als ein lebendiges Seiendes zu denken. Sofern also Gioberti auf die Intentionen des neuzeitlichen Denkens wirklich eingehen will, setzt sich ihm der aus der scholastischen Ontologie herübergenommene Begriff des Seins und des Seienden in eine pantheisirende Anschauungsweise um. Damit bekundet er aber zugleich auch, daß er die durch das kirchliche Dogma insinuirte Dialektik des absoluten Seins, welches sich als lebendiges Sein in seiner unendlichen Tiefe vor sich selbst absolut aufschließt, um sich in sich selber absolut abzuschließen, nicht erfaßt, und somit auch das normirende Grundgesetz der kosmischen Dialektik, welche absolut durch ihre Beziehung

[1] Protologia I, p. 215.

auf den immanenten dialektischen Proceß des göttlichen Seins bestimmt und determinirt ist, nicht erfassen konnte. Das Grundgesetz der kosmischen Dialektik ist, daß das kosmische Sein in seiner Entfaltung und Entwickelung sich durchgängig als das relative antithetische Correlat des absoluten Seins affirmiren und bethätigen müsse, so daß es nichts Anderes zum Ausdrucke bringen kann, als was es in Folge seiner antithetischen Correlation zum absoluten göttlichen Sein zum Ausdrucke bringen muß. Sowol die Grundglieder des dialektischen Weltprocesses als auch deren Thätigkeitsmodi sind durch das antithetische Correlationsverhältniß der kosmischen Wirklichkeit zum absoluten Sein bestimmt, so daß in dieser Beziehung nichts der Willkür des Zufalles anheimgegeben ist, sondern in Allem und Jedem sich die durch das Correlationsverhältniß der endlichen Wirklichkeit znm göttlichen Sein normirte Ordnung der ersteren actuiren muß. Nach Gioberti hat es den Anschein als ob die dialektische Gesetzmäßigkeit des Weltlaufes und mundanen Geschehens von der freigewollten Übereinstimmung der geschöpflichen Potenzen mit der göttlichen Ordnung des mundanen Geschehens abhängig wäre;[1] er spricht dieß in dem etwas paradox lautenden Satze aus, daß die Religion die universale Dialektik sei. Daraus würde folgen, daß auch den vernunftlosen Creaturen Religion eigne und die Flüche der Verdammten Gebete seien. Eigentlich versteht Gioberti unter der mit der Religion identificirten universalen Dialektik die durch göttliches Thun vermittelte richtige Beziehung zwischen dem Seienden und den Existenzen und zwischen diesen selber, somit die Actuirung der vollkommenen Harmonie zwischen dem Seienden und den Existenzen und zwischen diesen selber. Aber die actuirte Harmonie kann ja doch nur das Resultat des dialektischen Weltprocesses sein, und dieser muß zu einem absoluten, vom freithätigen Verhalten der Creaturen unabhängigen Ergebnisse führen, was bei Gioberti nicht der Fall ist, da er eben in Folge seines Festhaltens an der christlich-kirchlichen Tradition den Gedanken einer unterschiedslosen Beseligung aller Creaturen ohne Rücksicht auf ihr freithätiges Verhalten verwirft.[2] Er hat somit im

---

[1] Protologia I, p. 618.

[2] La virtù, la beatitudine dell' esistente è l' armonia e l' unione coll' Ente; il vizio e l' infelicità sono l' armonia e la disunione. Virtù e vizio sono armonia e discordia iniziale approssimative; beatitudine e damnazione sono armonia e discordia complete e assolute. Paradiso è somma dialettica. Inferno è somma sofistica. L. c.

geistreichen Spiele seiner Gedanken einen falschen Begriff der Weltdialektik aufgestellt. Es ist zwar vollkommen richtig, daß der dialektische Gang der Weltentwickelung unter Obmacht einer continuirlichen Action Gottes auf die Weltdinge sich vollzieht; an sich aber ist der Gang der Entwickelung eine dem Kosmos zufolge seiner gottgesetzten Grundbeschaffenheit immanente Nothwendigkeit, welche zuhöchst aus dem Correlationsverhältniß der endlichen relativen Wirklichkeit zur absoluten Wirklichkeit des göttlichen Seins sich erklärt. Es gibt sonach eine dem kosmischen Entwickelungsleben immanente Dialektik, welche als geschöpflicher Reflex der dem göttlichen Sein immanenten Dialektik zu fassen, und zuhöchst aus dieser zu verstehen ist. Wie die Dreieinheit des göttlichen Seins in der Dreigliederung des Universums unter der Form von Thesis, Antithesis, Synthesis (Geisterreich, sichtbare Naturwelt, Mensch) sich vollzieht, so wiederkehrt das Gesetz der Dreigliederung abermals innerhalb des synthetischen Schlußgliedes der Schöpfung (ursprüngliche göttliche Setzung des Menschen, gefallenes Geschlecht, Christus), sowie im soterischen Wirken Gottes innerhalb des gefallenen Geschlechtes (Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Heiligkeit), welches Wirken zuletzt und zuhöchst auf den absoluten Sieg der dem geschöpflichen Dasein immanenten göttlichen Wirkungsmächte oder Ideen abzielt, und eine letzte endgiltige Scheidung von Licht und Finsterniß, heilsfähigem und gottwidrigem Sein zum abschließenden Ergebniß hat. Dieser Reflex der im immanenten Selbstleben sich affirmirenden Absolutheit des göttlichen Seins in der Dialektik des Weltdaseins ist nun dasjenige, woran sich Gioberti stößt, und was ihn mit der traditionellen kirchlichen Theologie zerfallen machte. Er gerieth damit in eine unhaltbare Mittelstellung zwischen dem katholischen Bekenntnisse, von welchem er nicht lassen wollte, und zwischen einer der Absolutheit der katholischen Idee widerstrebenden Auffassung der Weltdinge, welche er unter bestimmten, von ihm als unwahr erkannten Formen bekämpfte, und andererseits doch wieder in ungehöriger Weise auf sich wirken ließ. Er glaubte dem von ihm unter der Form des Emanatianismus bekämpften Pantheismus dadurch zu entgehen, daß er zu einem speculativen Kosmismus sich bekannte; dieser aber involvirte, wie wir in einem vorausgehenden Abschnitte sahen, soweit das Existente in seinem Unterschiede vom Seienden festgehalten werden sollte, die ewige Unvollendbarkeit der Welt als einer ihr Ziel niemals absolut erreichenden Realität.

Gioberti gefiel sich darin, Dialektik und Sophistik als die wahre und falsche Form des reflexiven Denkverfahrens einander gegenüberzustellen.[1] Unter der Sophistik verstand er das an unvermittelten Gegensätzen haftende empiristisch-intellectualistische Denken, unter Dialektik das die Gegensätze in einer höheren Einheit harmonisch vermittelnde Denken. Er bezieht sich hiebei ausdrücklich auf Hegel, dem er nur zur Last legt, in Folge seines Pantheismus die Natur der mit einander zu vermittelnden dialektischen Gegensätze verkannte zu haben; Hegel sah das Wesen der dialektischen Denkbewegung in der fortschreitenden Vermittelung von contradictorischen Gegensätzen, während es in der Vermittelung von conträren Gegensätzen besteht.[2] Damit ist gesagt, daß das Absolute nicht erst in der durchgeführten Vermittelung aller denkbaren Gegensätze actuell wird, sondern die denknothwendige Voraussetzung und im Voraus schon vorhandene absolute Einigung der in der kosmischen Wirklichkeit auseinandertretenden und sich wechselseitig involvirenden Gegensätze ist. Was Gott an sich ist, fällt nach Gioberti natürlich ganz außer den Gesichtskreis des menschlichen Denkens; es handelt sich nur darum, ihn im Verhältniß zur Welt als die absolute Voraussetzung des interminablen Fortschreitens der Weltentwickelung zu erfassen. Diese Entwickelung reflectirt sich in der geistigen Selbstentwickelung der Menschheit, als deren Philosophie man Gioberti's Doctrin zu nehmen hat. Die geistige Selbstentwickelung der Menschheit beginnt mit Religion, und endet in Wissenschaft als vollentwickelter Ausgestaltung des ursprünglichen religiösen Denkinhaltes. Dieser ist durch eine ursprüngliche Offenbarung gegeben, die daraus entwickelte Wissenschaft ist Erzeugniß der menschlichen Culturentwickelung. In der ursprünglichen Epoche der religiösen und gemeinmenschlichen Überlieferungen war potentiell schon die gesammte nachfolgende Entwickelung enthalten, welche durch analytische Scheidung und Zergliederung des im ursprünglichen Religionsbewußtsein und gemeinmenschlichen Bewußtsein enthaltenen Denkinhaltes eingeleitet wurde, und in der vermittelnden synthetischen Einigung des Geschiedenen zum Abschlusse kommt.

Religion und Weltbildung (civiltà) sind die beiden Grundideen, um welche sich Gioberti's Philosophie der Menschheit bewegt. In der

[1] Protologia I, pp. 662 sgg.

[2] La ragione si è che il tipo delle dualità opposte è l' unità ideale e infinita; ora tale unità importandosi nel finito fa sì che dei vari membri del moltiplice l' uno dee implicar l' altro. O. c. I, p. 666.

ersten älteren Epoche stellt er theologisirend das religiös-auctoritative Princip als Norm der geistigen Menschheitsentwickelung in den Vordergrund, in seiner späteren Epoche, welche durch seinen philosophischen Nachlaß repräsentirt ist, unterstellt er das theologisch-auctoritative Element der kritischen Sichtung des entwickelten Weltdenkens. Wir kennen die geschichtlichen Ursachen dieser Wandelung, und haben nur noch hinzuzufügen, daß durch dieselbe auch eine Alteration seiner ursprünglichen theologisch-anthropologischen Anschauungen herbeigeführt wurde. Der ursprüngliche Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit, welchen er in seinen früheren Schriften als theologischer Supranaturalist und Anhänger der augustinischen Gnadenlehre entschiedenst betont hatte, wich in seinen späteren Schriften einer philosophischen Unification von Vernunft und Sinnlichkeit, sofern er die Sensibilität als die eingewickelte Intelligibilität, die Intellection als entwickelte Sensibilität erklärte. Allerdings hatte diese Wandelung nicht so sehr eine philosophische, als vielmehr eine theologische Bedeutung; denn in philosophischer Beziehung stand es ja Gioberti vom Anfang her fest, daß die Seele eine wesentlich sensible Potenz sei; er stand hierin auf gleichem Standpunkte mit Rosmini, und die Controverse zwischen Beiden bezog sich nur darauf, ob die Anschauung der unbestimmten Seinsidee, wie Rosmini wollte, oder die Anschauung der absoluten Idee die Seele intelligent und intellectionsfähig mache.[1] Gioberti geht indeß noch weiter; er setzt das Wesen der Seele in's Denken, und drückt den Willen zu einem secundären Organe des cogitativen Wesens der Seele herab. Das Grunddenken der Seele ist auf das Seiende, auf das Absolute bezogen, und kann natürlich nur durch das Absolute selber gewirkt sein, oder ist vielmehr die der Seele immanent gewordene Idee selber.[2]

Mit der Annahme einer Immanenz der Idee des Absoluten im menschlichen Geiste wird nun allerdings die Perspective in eine uner-

[1] L' Idea crea l' animo sensibile come mimesi; innalza la sensibilità a ragione e la trasforma in metessi. Protologia II, p. 9.

[2] Bisogna distinguere un doppio esercizio del pensiero. L' uno e primitivo, immediato, diretto, continuo, invariabile, necessario, perenne in se stesso, ed infinito quanto al suo oggetto. Esso è l' intuito incessante dell' ente necessario e infinito, cioè Dio. L' altro è secondario, mediato, indiretto, successivo, variabile, libero, interrotto, e suscettivo di mille modificazioni ecc. Il secondo è un vero atto della volontà; o vogliamo dire un' applicazione, un' attuazione speciale determinata del primo pensiero fatta per opera della volontà. O. c. I, p. 173.

meßliche geistige Entwickelung des Einzelnen und der Gesammtmenschheit eröffnet; solche Anweisungen auf die Zukunft entschädigen aber nicht für den Mangel an speculativen Einblicken in das Wesen der Dinge, welches einer auf die Mittel des reflexiven Denkens beschränkten Philosophie verborgen bleiben muß, sofern nicht etwa in spinozistischer Weise die Eine göttliche Substanz selber dafür ausgegeben werden will. Dawider verwahrt sich nun Gioberti wol auf das Entschiedenste, läßt sich aber auf die bedenklichsten Transactionen mit pantheistischen Anschauungen ein und weiß nur auf diesem Wege philosophische Gedanken zu gewinnen, welche, ohne wirklichen speculativen Gehalt zu haben, durch den Schein meditativen Tiefsinnes täuschen sollen. Gott ist als Seiender auch die Möglichkeit des Existenten;[1] denn das Existente ist als Mögliches das Seiende selber. Demzufolge ist die Welt als mögliche Gott selber; daraus erklärt sich nach Gioberti die Möglichkeit einer unendlichen Theilung und Vervielfältigung der Materie, der Geister, des Raumes und der Zeit. Dieß heißt mit anderen Worten die göttliche Unendlichkeit in die Welt hineintragen, und der Idee der Schöpfung jene einer interminablen Selbstevolution des Göttlichen im kosmischen Dasein substituiren. Es zeigt sich hier genau, daß ein speculatives Denken als geistige Reproduction der göttlichen Schaffensthätigkeit die vollkommene und rückhaltlose Anerkennung der Absolutheit der göttlichen Schaffensthätigkeit zu ihrer Voraussetzung hat, und die Imminution und Abschwächung des christlichen Schöpfungsbegriffes auch eine Imminution und Abschwächung der Idee des speculativen Denkens zur nothwendigen Folge hat. Zur Energie eines wahrhaft productiven philosophischen Denkens kann nur die vollkommene und rückhaltlose Anerkennung der Energie des göttlichen Schaffens und Wirkens sollicitiren; nur aus der unbedingten geistigen Hingebung an die Wahrheit des christlichen Gedankens kann auch ein wahrhaft tiefes Verständniß desselben resultiren, welches aber freilich der rechten Tiefe entbehren würde, wenn es nicht das Durchdrungensein von der unergründlichen Tiefe des göttlichen Seins und Wirkens in sich trüge. Es handelt sich auch in einer ächt christlichen Philosophie nicht um eine Ergründung der Tiefen des göttlichen Seins und Wirkens, sondern um eine fortschreitend explicitere Erkenntniß unseres eigenen Selbst in dessen Beziehungen zu Gott und dessen Offenbarungen in den Werken der Natur und Gnade, oder zu

---

[1] Protologia I, p. 360.

den in Natur und Geschichte sich offenbarenden ewigen Ideen, aus deren Apprehensionen wir uns selbst im Lichte der ewigen Wahrheit verstehen lernen sollen. Um aber dieses Verständniß als philosophische Erkenntniß zu gewinnen, müssen wir geistig auf uns selbst stehen; die passivistische Hingabe an die Idee eines historischen und kosmischen Evolutionismus involvirt eine Ablenkung des menschlichen Selbst von der Advertenz auf sich selber und von der auf diese Advertenz gestützten Wahrnehmung der ewigen unwandelbaren Beziehungen des Menschen zum Einen Höchsten, aus welchen alles übrige darauf Gegründete verstanden und begriffen werden soll.

Gioberti klagt die moderne Orthodoxie an, kein Mittleres zwischen dem absoluten Unendlichen und dem Endlichen zuzulassen.[1] Es gibt in der That kein Mittleres zwischen Beiden, sondern nur eine Rückvermittelung der geschöpflichen Endlichkeit in ihren absoluten göttlichen Urgrund. Zur Postulirung eines Mittleren zwischen Gott und Welt konnte sich Gioberti nur in Folge dessen angetrieben fühlen, daß er Gottes Sein und Wesen unter der rein negativen Bestimmung des Unendlichseins faßt; diese schlägt aber unter der Hand wieder in jene der absoluten Allmöglichkeit um, in welcher er sodann das denknothwendige Mittelglied zwischen Gott und der endlichen Creatur gefunden zu haben glaubt. Das potentielle Unendliche, welches er als Mittleres zwischen das absolute Unendliche und das Endliche einschiebt, ist eine methaphysische Dichtung, ein rein imaginativer Begriff, dessen er darum bedarf, weil er den Begriff der göttlichen Absolutheit nicht in seiner reinen Geistigkeit zu erfassen weiß; denn sonst hätte er die sachliche Coincidenz der absoluten activen Potenzialität mit der Absolutheit des göttlichen Seins bemerken, und erkennen müssen, daß das absolut Seiende für sich selbst der absolut zureichende Grund der geschöpflichen Realitäten sei. Zwischen Gott und den Creaturen kann es kein anderes Mittleres als die rein gedankenhafte Relation zwischen Beiden geben, die in der durchgängigen Bezogenheit des geschöpflichen Seins als relativen Seins auf das absolut Seiende besteht. Allerdings geht das geschöpfliche Sein als ein von Gott unterschiedenes Sein in seiner Bezogenheit auf Gott nicht schlechthin auf, weil es sich sonst nicht als ein vom götttichen Sein unterschiedenes Sein behaupten könnte, obschon es sich als solches nur in Kraft einer continuirlichen Action Gottes behauptet, und als gott-

---

[1] Protologia I, p. 427.

gewirktes Sein auch eine bestimmte formelle Ähnlichkeit mit dem göttlichen Sein als Signatur an sich tragen muß. Daraus ergibt sich für das geschöpfliche Sein in dessen Verhältniß zum göttlichen Sein der Charakter der Gegenbildlichkeit, welcher ein relatives Theilhaben an der Absolutheit des göttlichen Seins involvirt, jedoch so, daß damit der Charakter der durchgängigen und absoluten Bezogenheit auf Gott nicht aufgehoben wird. Die beiden das geschöpfliche Sein charakterisirenden Momente der relativen Absolutheit und absoluten Relativität haben ihre gesonderten specifischen Ausdrücke in den selbstigen geschöpflichen Geistern und in der selbstlosen sinnlichen Naturwirklichkeit; die Charaktere beider sind im Menschen geeiniget, in welchem deßhalb die Idee der geschöpflichen Gegenbildlichkeit zum vollkommenen Ausdrucke gelangt, während in den körperlosen Geistern specifisch das Gott nächststehende und seiner Natur nach nächstverwandte geschöpfliche Sein, in der sinnlichen Erscheinungswelt aber das vom göttlichen Sein am weitesten abstehende geschöpfliche Sein sich darstellt.

Mit dieser concretisirten Fassung des geschöpflichen Seins verschwinden von selber die auf Mangel concreter Bestimmtheit beruhenden Bezeichnungen desselben als eines Deus contractus oder eines Deus potentialis,[1] die schon durch den Charakter des geschöpflichen Seins als gegenbildlichen Seins ausgeschlossen sind. Der Charakter der Gegenbildlichkeit involvirt jenen der Alterität, dieser aber auch zugleich ein Theilhaben der Creatur an der in Gott urhaft gegebenen methaphysischen Seinsrealität; die geschöpflichen Existenzen sind gleich Gott etwas Seiendes, wenn auch die abgestuften Grade des geschöpflichen Seins von der absoluten Seinsactualität der göttlichen Wesenheit unermeßlich weit abstehen. Dieser unermeßliche Abstand erklärt sich daraus, daß das geschöpfliche Sein aus dem Nichts hervorgezogen ist; es ist aber wirkliches Sein, und deßhalb bedarf es keines Mittleren zwischen Gott und Creatur, um den Übergang vom göttlichen Sein zur creatürlichen Existenz denkbar zu machen, wie Gioberti will, welcher das metaphysische Seinsprädicat ausschließlich Gott reservirt und den geschöpflichen Existenzen abspricht. Er wird, sofern die geschöpflichen Dinge dennoch real sein sollen, dahin gedrängt, zu sagen, daß Gott in den geschöpflichen Dingen sich selbst hervorbringt, und in seiner Productivität nichts Anderes als sich selbst hervorbringen kann.[2] Er verkennt eben

[1] Protologia I, pp. 448, 449.

[2] Protologia I, p. 359.

die speculative Bedeutung des trinitarischen Processes in Gott, welcher für unser Denken die ewige absolute Actuirung des göttlichen Seins zu bedeuten hat; ist Gott als Dreieiner die absolute Wirklichkeit des göttlichen Seins, so muß das außer Gott fallende Sein ein anderes, von jenem Gottes unterschiedenes Esse sein.

Die concretisirte Fassung des geschöpflichen Seins verweist dasselbe in bestimmte Formen determinirter Endlichkeit, außer welchen keine anderen denkbar sind, weil sie alle Hauptformen des geschöpflichen Seins erschöpfen. Es ist daher fraglich, ob man so schlechthin von einer unendlichen Vielheit möglicher Welten sprechen könne, aus welchen Gott die factisch existente Welt ausgewählt und in's Dasein zu setzen beschlossen habe; die auf ein speculatives Verständniß des factisch Gegebenen ausgehende Philosophie vermeidet es sich ohne zureichende Gründe auf das interminable Gebiet des Möglichen einzulassen, wodurch nur zu leicht das Denken auf das Gebiet unfruchtbarer Abstraction hinübergelenkt wird. Geradezu verfehlt aber ist es, das unendlich weite Gebiet der Möglichkeiten zu hypostasiren und mit Gott zu indentificiren, wie Gioberti es thut, wenn er Gott als die Unendlichkeit des Universums bezeichnet.[1] Er will allerdings diesen Gedanken nicht im Sinne der Pantheisten verstanden wissen; Gott und Universum seien verschiedene Dinge, und das Universum könne nur, soweit es in Gott ist und mit Gott identisch ist, als unendlich bezeichnet werden; es sei unendlich in der Idee, die Gott selbst ist, unendlich in seiner göttlichen Urbildung, in seiner gottgedachten und mit Gott identischen Möglichkeit. Daraus würde indeß nur folgen, daß es eine Möglichkeit gebe, welche Gott niemals vollkommen actuiren könne, was nichts Anderes heißt, als die göttliche Absolutheit aufheben, während umgekehrt diese durch die Denknothwendigkeit der Endlichkeit der Welt affirmirt werden soll, und im selbsteigenen Denken Gottes sich affirmiren muß, soweit er die Welt als ein von seiner selbsteigenen Unendlichkeit unterschiedenes Sein in Bezug auf Größe und Zahl begränzt denken muß. Allerdings wird jedes Ding von Gott nach allen Arten seiner Möglichkeit gedacht und schließt demzufolge jeder göttliche Gedanke einen unerschöpflich reichen Inhalt in sich, der aber, soweit er das geschöpfliche Ding als solches betrifft, immer ein begränzter sein muß, und nur in seiner Beziehung auf die absolute Totalität des unendlichen göttlichen Seins eine Unendlichkeit

---

[1] Protologia I, p. 440.

von Beziehungen zuläßt, die aber nicht das vom göttlichen Sein unterschiedene Sein des geschöpflichen Dinges constituiren. Die göttliche Ideenwelt wird dadurch nicht ärmer, daß auf der Endlichkeit und Begränztheit des Inhaltes des göttlichen Weltgedankens bestanden wird; die Unendlichkeit der göttlichen Weltidee thut sich in der Relation des Objectes derselben zum absoluten göttlichen Sein auf.

Gioberti will die richtige Mitte einhalten zwischen den modernen Orthodoxen, welche nur ein actuell Unendliches kennen, und zwischen den Pantheisten, welche einzig das potentielle Unendliche kennen, das sie mit dem actuellen Unendlichen vermengen. Dieser Vorwurf trifft vor Allem Hegel,[1] der alle Irrthümer der heidnischen Philosophie erneuerte. Er setzt als Vollkommenes die Existenz im Endlichen, reducirt das Universum auf dürftige und ungeschickt gewählte schematische Formen, betrachtet die Erde als den wichtigsten Theil desselben und den menschlichen Geist als das Non plus ultra der Denkfähigkeit; er setzt sich in Widerspruch mit der Idee des Unendlichen, mit dem copernikanischen System und der modernen Geologie. Der Grundirrthum Hegel's ist die Vermengung des Seienden mit dem Nichts; daher kommt es, daß er dem Nichts in seinem Systeme allenthalben einen positiven Werth zuerkennt und die negativen Meinungen neben ihrem Gegentheile für berechtiget hält. Das Nichts ist nicht im Seienden, sondern im Existenten, es bezieht sich nicht auf das erste, sondern auf das zweite Glied der ontologischen Grundformel, indem es von der Idee der Creation sich nicht abtrennen läßt.[2] Hegel hat allerdings den anerkennenswerthen Versuch gemacht, den Begriff des Nichts philosophisch zu behandeln, hat aber in diesem Versuche fehlgegriffen. Es ist eine unphilosophische Vorstellung, sich die geschaffenen Dinge aus dem Nichts hervorgegangen zu denken; das Schaffen ist vielmehr eine Überwindung des unendlichen Nichts.[3] Aber eben deßhalb kann man das Werden nicht mit Hegel als eine Synthese des Seienden mit dem Nichts auffassen, man muß es vielmehr als eine Expulsion des unendlichen Nichts durch die Thätigkeit des Seienden verstehen. Die denknothwendige Vorbedingung der Wirklichkeit der Dinge ist die Möglichkeit derselben; das Nichts als Negation der Wirklichkeit der Dinge

---

[1] O. c., pp. 584 sgg.

[2] Rispetto al vero infinito l'infinito potenziale è un limite che lo muta in finito. O. c. I, p. 427.

[3] O. c., p. 296.

schließt die Affirmation derselben als möglicher ein. Das Möglichsein der Dinge ist etwas Nothwendiges, welches sich nicht negiren läßt; der Mißgriff Hegel's bestand darin, daß er das Nichts als Negation oder Limitation des Nothwendigen nahm, während es doch nur Negation oder Limitation des Contingenten ist. Man hat nicht etwa die Idee des Contingenten aus der Idee des Nichts abzuleiten, vielmehr ergibt sich umgekehrt der Gedanke des Nichts aus jenem des Contingenten, sofern dieses ein nicht Wirkliches sein kann. Gioberti bekämpft hier Hegel dadurch, daß er sich auf den Standpunkt der platonischen Ideenlehre zurückzieht, sofern nämlich die platonischen Ideen als etwas von Gott Unterschiedenes gedacht werden, welches durch göttliche Causalität einen Ausdruck in der mundanen Wirklichkeit erhalten soll. Sofern und soweit aber das Sein der Ideen mit jenem Gotts identisch ist, ist es Gott selber, der sich in den geschaffenen Dingen setzt. Nach Gioberti[1] fällt die platonische Unterscheidung zwischen Gott und den Ideen zusammen mit dem Unterschiede zwischen dem realen und idealen Absoluten. Die Ideen sind Gott, sofern dieser das ideale Absolute oder die höchste Intelligenz ist, Gott ist die Idee als reales Absolutes oder die absolute Intelligibilität. Der Mangel der platonischen Ideenlehre war, daß die Ideen in ihrer Objectivität als ein Vieles aufgefaßt wurden, was in Ermangelung des Creationsprincipes nicht zu vermeiden war. Gleichwol war Plato bemüht, die Vielheit der Ideen hierarchisch zu ordnen und auf eine höchste Einheit zurückzuführen. Er läßt die Ideen der Qualitäten in jenen der Species, die Ideen der Species in jenen der Genera, die Ideen der subalternen Genera in jenen der übergeordneten Genera und diese in der Idee des höchsten Genus, nämlich des Seienden, enthalten sein. Im Seienden aber identificirt sich das Ideale und Reale, die Idee des Seienden und das Seiende sind ganz und gar Eins. Plato faßt das Seiende als das Eine und als das Gute und nennt dieses Eine und Gute die Idee der Ideen, welche als Eine alle übrigen Ideen umfaßt, als das Gute dieselben producirt. Darin spricht sich eine Vorahnung der Creationsidee aus; Plato läßt durch Gott oder das Gute dasjenige producirt werden, woran participirend die Weltdinge lebendig und thätig sind. Die Ideen sind die lebendigen Hebel alles mundanen Geschehens, sie sind die lebendigen Kräfte der Welt. Es fehlte bei

---

[1] O. c. I, p. 263.

Plato nur an dem durch die vollkommene Erfassung des Creationsgedankens bedingten richtigen Einblicke in das Wechselverhältniß der Ideen untereinander und in den lebendigen Hervorgang derselben auseinander. Es läßt sich nicht läugnen, daß von Hegel mächtige Anregungen zum Verständniß der Dialektik der Weltidee ausgegangen sind; er versah es aber von vorneherein darin,[1] daß er das Weltleben mit dem göttlichen Leben confundirend die Evolution der Natur als logischen Proceß bezeichnete, während dieser als Evolution der Idee doch nur etwas rein Subjectives und Gedankenhaftes ist, somit jenes reale Auseinandergehen in der objectiven Wirklichkeit des physischen Weltdaseins, worin Hegel den logischen Proceß sehen will, seiner Natur nach ausschließt.

Wenn wir die dialektische Entwickelung der Idee aus den in dem Vorhergehenden referirten Anschauungen Gioberti's zu verstehen suchen, so hätten wir sie als eine aus der Application des Nichts an das potentielle Unendliche resultirende unendliche Reihe von Limitationen des potentiell Unendlichen aufzufassen, woraus sich die endlose Reihe des außer Gott noch Möglichen ergäbe. Diese endlose Reihe ist in Gott, der seinem Wesen nach die absolute Möglichkeit der Dinge ist, zur absoluten Einheit zusammengefaßt, tritt aber für ihn selbst in seinem Denken in jene unendliche Vielheit auseinander, in welcher er alles außer ihm Mögliche denkt und erkennt. Damit will sich aber das Bemühen, die unendliche Vielheit unter geschlossene kategorische Bestimmtheiten zu fassen, nicht vertragen; und schon dieß, daß Kategorie und Idee identificirt werden, erscheint als denkwidrig. Idee ist Wesensgedanke eines Dinges, Kategorie die geistige Fassungsform einer auf eine bestimmte ontologische Classe zurückzuführenden Vielheit. Jede Idee — sagt Gioberti[2] — ist ihrer Idee nach kategorisch; Kategorien nenne man aber herkömmlich nur jene allgemeinsten Ideen, welche sich über alle Glieder der dialektischen Grundformel erstrecken. Die Kategorien scheiden sich in drei Classen: incommunicable göttliche, vermittelnde mathematische, communicable kosmische Kategorien. Alle diese Arten von Kategorien haben den creativen Act zu ihrem Mittel, unter dessen Voraussetzung sie erkannt werden und einander wechselseitig involviren. Alle Kategorien einigen sich untereinander, weil jede ein=

[1] O. c. I, p. 584.

[2] O. c. I, pp. 252 sgg.

zelne derselben eine Modification der anderen ist. Eigentlich gibt es nur zwei Grundkategorien, deren Modificationen alle übrigen sind. Sie treten paarweise und syzygisch auf, wie die Principien des Pythagoras, des eigentlichen Erfinders der Kategorien. Aristoteles machte aus ihnen reine Abstractionen, wie unter den Neueren Kant deßgleichen gethan hat, während sie bei Pythagoras ihren concreten Charakter behaupten. Das kategorische Grundpaar ist in der ontologischen Grundformel gegeben: Seiendes und Existentes; dieses Grundpaar ist das Prototyp aller übrigen Kategorien. Das Seiende ist aber nicht bloß kategorisches Glied, sondern oberster Hervorbringer alles Kategorismus. Unter diesem Gesichtspunkte steht Gott über aller Kategorie; sobald aber das Existente als Geschaffenes gesetzt ist, tritt das Seiende dem Existenten in kategorischer Bestimmtheit gegenüber. Wie die ideale Grundformel das Prototyp aller Kategorien ist, so ist die göttliche Trinität der Archityp derselben. Alle kategorischen Paare haben ein vermittelndes Bindeglied, wodurch sie in Triaden sich verwandeln;[1] dieses Bindeglied ist in der ontologischen Grundformel der creative Act, in den übrigen Paaren der concreative Act. Die Verwandlung der Syzygie in eine Triade stellt die Vermittelung der Kant'schen und Hegel'schen Auffassung der Kategorien mit jener des Pythagoras dar. Das Mittelglied der Triaden läßt jedoch keine Variationen zu; es hat durchgängig nur die Bedeutung eines causativen Actes. Dieß wurde von Pythagoras geahnt, wenn er die Harmonie als Terminus seiner Gegensätze bezeichnete. Die kategorische Syzygie verwandelt sich in der Operation der menschlichen Denkthätigkeit in ein Urtheil und wird damit zur Formel; nach ihrem realen Ausdruck im Weltdasein erscheint sie als Gesetz; soweit sie ihr Fundament in Gott hat, ist sie Logos oder Vernunft; soweit sich ferner alle Kategorienpaare in Gott einigen, machen sie die Idee aus. Der Organismus der Kategorie besteht in der dynamischen Einigung jedes gegensätzlichen Paares durch sein Mittelglied, sowie in der wechselseitigen Verschlingung aller secundären Syzygien und ihrer Ableitung aus einem Grundpaare. Dieser Organismus constituirt das kategorische Schema aller Wissenschaft, welches implicite in der Grundformel enthalten ist und in der encyklopädischen Darstellung des menschlichen Wissens seine vollkommene Ausführung

[1] Vgl. hiemit die oben S. 240 von Di Giovanni gegebene Darstellung der Gioberti'schen Kategorienlehre.

findet. Zufolge ihrer wechselseitigen Verschlungenheit verwandeln sich die verschiedenen kategorischen Paare eines in das andere; sie können sich in einander verwandeln zufolge ihrer wurzelhaften Einheit in der Idee, aus welcher sie durch die discretive Thätigkeit des initialen Schaffensactes in die diverse Vielheit heraustreten, während durch die Thätigkeit des finalen Schaffensactes das Diverse mit dem Dieselbigen wieder harmonisch vermittelt wird. Die Kategorien sind allgemein und beziehen sich deßhalb auf Geist, Natur und Gott. Als Appertinentien des menschlichen Geistes sind sie einfache Abstractionen, als welche sie von Aristoteles und Kant behandelt werden; als Appertinentien der Natur sind sie concrete Dinge und wurden als solche von Hegel aufgefaßt, dessen Theologie Naturalismus ist. In ihrer Beziehung auf Gott sind sie unter Einem concret und abstract, real und ideal, d. i. absolut; so werden sie von Plato aufgefaßt, soweit sich in seiner Ideenlehre ein Ansatz der Kategorien findet; so wurden sie auch von Pythagoras aufgefaßt, welcher die drei Gesichtspunkte, unter welchen die Kategorien zu fassen sind, vereinigte, indem er psychologische, kosmologische, göttliche Kategorien (Zahlen, Elemente, Ideen) unterschied. Der Kategorismus ist sonach nicht bloß ein logisches Problem, sondern gehört allen Theilen der Philosophie an; dasselbe ist auch vom Dialekticismus zu sagen, soweit er mit dem Kategorismus identisch ist.

Uns ergibt sich aus dem Gesagten, daß Gioberti's Denksystem wesentlich Kosmismus ist, welcher die göttliche Schaffensthätigkeit als denknothwendig involvirt, weil nur unter dieser Voraussetzung das im Logos oder in der Weltidee Geeinigte zur wirklichen Entfaltung gelangen kann. Gioberti lehrt, daß man die Ideen mit Plato als lebendige Kräfte anzusehen habe; als solche müssen sie sich auch bethätigen, um ihrer Bedeutung und Bestimmung zu entsprechen, was ohne das Vorhandensein der kosmischen Wirklichkeit nicht möglich ist. Die Dialektik ist nach Gioberti wesentlich Selbstauseinandersetzung Gottes mit der denknothwendigen Idee des Möglichen außer ihm; die Kategorien sind die gedankenhaften Fassungsformen des außer Gott Möglichen, welche einen Inhalt haben müssen, und dieser kann nur die kosmische Wirklichkeit sein. Dieser Inhalt läßt sich freilich auch als bloß gedachter festhalten; und in diesem Sinne wird die sichtbare kosmische Wirklichkeit für den geschöpflichen Geist, welcher die göttliche Weltidee und den in ihnen beschlossenen Denkinhalt erfaßt hat, überflüssig. Demzufolge kann Gioberti unter Anschluß an die Leibniz'sche Monadologie sagen,

daß in der kosmischen Wirklichkeit eigentlich nur Intelligenzen existiren, wie verschieden dieselben auch abgestuft sein mögen;[1] einen speculativen Existenzgrund der von der geschöpflichen geistigen Realität unterschiedenen Realität des Naturdaseins vermochte er nicht aufzufinden, weil er, wie bereits wiederholt bemerkt, den concreten Inhalt des göttlichen Weltgedankens nicht zu erfassen vermochte. Sein ganzes speculatives Bemühen läuft auf eine Verlebendigung des panlogischen Formalismus der Hegel'schen Doctrin hinaus; und dabei täuscht er sich selbst durch die Meinung, den abstracten Panlogismus Hegel's in eine lebendig concrete Anschauung der Dinge umgesetzt zu haben. Worin besteht der Gioberti'sche Begriff der Concretheit? Sollte er im Sinne der Leibniz'schen Monadenlehre in der Vergeistigung alles Singulären bestehen, so wäre entgegenzuhalten, daß gerade der Monadismus den Begriff der lebendigen Concretion aufhebt, und alle organischen Formationen in aggregative Complexionen auflöst, welche den Begriff des Concreten als einer Ineinsbildung des Diversen Lügen strafen. Der Begriff des Concreten hat sonach für den Gesammtbereich der sichtbaren Wirklichkeit eine rein phänomenologische Bedeutung, welche das active Durchgreifen idealer Gestaltungsprincipien aufhebt. Damit ist weiter auch schon der Begriff des Menschen als des specifischen Ausdruckes aller geschöpflichen Concretheit, als der lebendigen Ineinsbildung der Grundgegensätze des Universums negirt, und soweit aus der Idee des Menschen als des specifischen geschöpflichen Gegenbildes der göttlichen Absolutheit der göttliche Urtypus aller Concretheit begriffen werden soll, die Möglichkeit, denselben im Denken zu gewinnen, aufgehoben. Eigentlich fällt der Gioberti'sche Begriff der Concretheit mit jenem der Lebendigkeit zusammen; dieser lief in der ersten Periode des Gioberti'schen Philosophirens darauf hinaus, daß die Welt nicht ohne alldurchdringende Wirksamkeit Gottes gedacht werden könne, und schlug in der späteren Epoche in den Gedanken um, daß Gott nicht ohne Welt, nicht ohne die denknothwendige Beziehung seiner selbst zur Welt gedacht werden

---

[1] L' intelligibile relativo importa una intelligenza almeno iniziale. Vari gradi d' intelligenza. Istinto, sensibilità, senso comune, intelletto, ragione. L' intelligenza non è una semplice unità, ma una gerarchia. Non una ma più facoltà. Una facoltà specifica non individuale. Ammette più gradi. Mentalita pura. Infinita come in Dio. Finita: è il mondo spirituale creato da Dio. Connessione di questa dottrina colla monadologia leibniziana. O. c. I, p. 251.

könne. Was nicht aus sich herausgeht, lehrt Gioberti,[1] ist auch nicht in sich, besitzt sich also nicht vollkommen, und ist somit eine Abstraction, ein Nichts. Daraus folgt, daß Gott, so gewiß er sich selbst vollkommen besitzt, aus sich selbst herausgehen und schaffen müsse, und das trinäre göttliche Sein hat nur als urbildende Voraussetzung des göttlichen Aussichherausgehens einen speculativen Werth. Auch der trinitare Proceß schließt ein derartiges Herausgehen aus sich selbst in sich; reine Homogeneität ohne Heterogeneität ist ein leeres Nichts. Gioberti würde wolgethan haben, sich in Bezug auf den Personsunterschied in Gott den von der kirchlichen Theologie statuirten Unterschied zwischen Alius und Aliud gegenwärtig zu halten; im Sinne der göttlichen Homousie, welche auch Gioberti nicht verwerfen wollte, ist jede der drei göttlichen Personen den beiden anderen gegenüber ein Alius, aber kein Aliud. Gioberti konnte diesen Unterschied fallen lassen, sofern ihm der göttliche Logos eben nur die Idee der Ideen, d. i. die im göttlichen Selbstdenken objectivirte Weltidee ist.

Gioberti will die göttliche Homousie in so weit wahren, als er nicht zugibt,[2] daß der immanente trinitarische Proceß ein creativer Proceß sei, weil damit nicht bloß ein Herausgehen Gottes aus sich, sondern ein Heruntergehen Gottes unter sich selbst involvirt wäre. Demzufolge besteht er auch Hegel gegenüber auf der Überweltlichkeit des göttlichen Seins, und gibt nicht zu, daß Gott ein im Werden begriffenes Sein sei, welches erst im menschlichen Geiste zu sich selber zu kommen vermöchte. Damit ist aber auch seine Opposition gegen Hegel im Wesentlichen erschöpft; alles Übrige, was er sonst noch in Bezug auf den dialektischen Proceß Hegel gegenüber bemerkt, beschränkt sich darauf, ein Werden Gottes im Weltdasein auszuschließen. Der Fehler Hegel's sei es, daß er zwischen Heterogenem und Contradictorischem nicht zu unterscheiden gewußt habe. Sein und Nichts sind reine Contradictionen, welche einander schlechthin ausschließen, Seiendes und Existentes seien Heterogenea, welche einander contradictorisch involviren.[3]

[1] O. c. I, p. 642.

[2] O. c. I, p. 643.

[3] O. c. I, p. 630. — Vgl. auch I, p. 256: Non ogni idea risponde a una realtà. Le idee reali sono sole le positive; e le vere idee positive sono le relative. Le idee negative sono semplici strumenti logici del pensiero. Tali sono i concetti del nulla e simili, e le vuote astrazioni. Errore di Hegel è il dare un corpo a tali concetti. Herbart, credo, l' ha avvertito.

Gott höre auf, ein Lebendiger zu sein, und sinke zu einer bloßen Denkabstraction herab, wenn er als reine unterschiedslose Identität ohne innere Heterogeneität gedacht werde, welche, wie schon bemerkt, auch die Setzung seines conträren Gegentheils nach Außen als Consequenz involvire. Also nur durch Trübung der reinen Lauterkeit des absoluten göttlichen Seins läßt sich eine philosophische Weltlehre erzeugen.

Wir können nicht ohne tiefes, ernstes Bedauern diesen aus Gioberti's Schriften sich unwiderleglich ergebenden Sachverhalt constatiren, der als speculative Denkverirrung schließlich darauf zurückzuführen ist, daß sich Gioberti nicht zur Idee der reinen Geistigkeit zu erheben wußte. Daher kam es, daß sich sein Bemühen um eine speculative Durchdringung des christlichen Gedankens in eine Alteration desselben verkehrte; immerhin aber erweckt es tiefe, innige Theilnahme für den verirrten Denker, daß er von dem Katholicismus, dessen philosophische Vertretung er sich zur geistigen Lebensaufgabe gesetzt hatte, auch dann nicht lassen wollte, als er sich den Widerspruch zwischen seinen Anschauungen und den Aufstellungen der kirchlichen Theologie nicht mehr verhehlen konnte. Seine Meinung, daß möglicher Weise eine Zeit kommen dürfte, in welcher die kirchliche Theologie sich gemäß den von ihm festgehaltenen Anschauungen umgestalten würde, beruhte auf Illusionen, welche seiner theologischen Jugendbildung zu Gute gehalten werden mögen; die kirchliche Theologie muß an der Inalterabilität ihrer traditionellen Doctrin festhalten, und ist darauf angewiesen den Zeitpunkt abzuwarten, in welchem das von ihrer unmittelbaren Herrschaft emancipirte und auf sich selber stehende philosophische Denken die Wege der vollkommenen Rückvermittelung seiner selbst in den theologisch formulirten Wahrheitsgehalt des christlichen Gedankens gefunden haben wird. Es hat in Deutschland nicht an Denkern gefehlt, welche dieses Problem unbefangener als Gioberti in's Auge faßten; hoffen wir, daß die von denselben ausgestreute Ideensaat seiner Zeit aufgehen und Frucht bringen werde. Eine nicht mehr rückgängig zu machende Errungenschaft des neuzeitlichen philosophischen Denkens ist die bestimmte Auseinanderhaltung zwischen ideellem und begrifflichem Denken oder Vernunft und Verstand, die aber freilich nicht so aufgefaßt werden darf, als ob sie, wie Gioberti mit Malebranche annimmt, lediglich durch die Verschiedenheit des Erkenntnißobjectes bedingt wäre und die Vernunft lediglich eine passivistische Perception dessen zu bedeuten hätte,

was der Verstand nicht activ zu fassen im Stande sei.[1] Dieser Ansicht zufolge wäre Gott als das Unendliche Object der Vernunft, die Welt als Endliches Object des Verstandes; die Ineinsbildung von Vernunft und Verstand im subjectiven Denken würde eine Ineinsbildung von Gott und Welt als letzte Consequenz nach sich ziehen, wie denn in der That das Hervortreten der ersten noch unentwickelten und einseitig bestimmten Apprehension des specifischen Wesens der menschlichen Vernunftanlage von pantheisirenden Irrungen begleitet war, deren Gefahr eben nur in Kraft einer vollentwickelten Erkenntniß der Lichtnatur des selbstigen seelischen Geistwesens im Menschen zu überwinden und zu beseitigen ist.

[1] Hegel distingue l'intelletto dalla ragione, come la facoltà del finito da quella dell'infinito. È questo un dogma Kantiano. Il divario non è nella cognizione, ma nel suo oggetto. Protologia I, p. 266.

Terenzio Mamiani.

Der idealistische Ontologismus der neuzeitlichen italienischen Philosophie stellt sich unter drei Hauptformen dar, deren Aufeinanderfolge durch die Denksysteme Rosmini's, Gioberti's und Mamiani's repräsentirt ist. Er erscheint in Rosmini's Systeme in der Gestalt eines idealistischen Psychologismus, in jenem Gioberti's als idealistischer Kosmismus; dieser schlägt bei dem auf dem Standpunkte des Erfahrungsdenkens fußenden Mamiani in einen realistischen Kosmismus um. Damit sind die Hauptformen erschöpft, unter welchen der auf die metaphysische Realität des Seinsgedankens sich stützende neuzeitliche italienische Idealismus sich ausgestalten konnte. Die Logik des geschichtlichen Processes läßt die genannten drei Systeme als die einander integrirenden Formen eines und desselben philosophischen Grundgedankens erscheinen, die mit geschichlicher Nothwendigkeit nacheinander hervortraten. Rosmini's Auftreten bedingte jenes Gioberti's; Mamiani eruirte unter Beziehung auf Beide die dritte denkmögliche Gestaltung der Beiden gemeinsamen philosophischen Grundanschauung, und führte so die durch Rosmini inaugurirte Denkbewegung ihrem geschichtlichen Abschlusse zu.

Indem wir uns im Nachfolgenden über Mamiani's Lebens- und Bildungsgang verbreiten und auf seine philosophischen Denkbestrebungen näher eingehen, vollendet sich uns das geschichtliche Zeitgemälde der auf die Erneuerung und Wiedergeburt des italienischen Geistes gerichteten philosophischen Bestrebungen, und treten zugleich auch die Ergebnisse an's Licht, welche sich aus dieser Entwickelungsphase der italienischen Philosophie im allgemeinen Bildungsleben der Nation absetzten.

I.

Terenzio Graf Mamiani della Rovere wurde am Ausgang des vorigen Jahrhunderts in Pesaro geboren. Er entstammte einem alt-

adeligen Geschlechte,[1] dessen Hauptlinie am Beginne des 16. Jahrhunderts den Montefeltri in der Herrschaft über das Herzogthum Urbino gefolgt war und dieselbe bis a. 1626 behauptet hatte. Der einer Seitenlinie dieses Geschlechtes entstammte Terenzio Mamiani erhielt seine erste Jugendbildung in Rom, woselbst er auf Wunsch seines Vaters an der Sapienza studirte. Die Zeit seines römischen Jugendaufenthaltes fiel in die ersten Jahre nach Wiederaufrichtung der päpstlichen Herrschaft in Rom; nach Beendigung seiner Studien kehrte er nach Pesaro in's Vaterhaus zurück. Während der Jahre 1825—1828 weilte er in Florenz, und schloß sich einem literarischen Freundeskreise an, welcher sich um J. P. Vieusseux gesammelt hatte und den geistigen Bestrebungen des noch jugendlichen Mamiani zuerst eine bestimmte Richtung ertheilte; in dem von diesem Kreise unter dem Namen Antologia edirten periodischen Organe erschienen die ersten schriftstellerischen Versuche Mamiani's. Er verkehrte in Florenz mit Confaloniere, Gabrielle Pepe, Giuf. Poerio, Gino Capponi, Colletta, Giac. Leopardi, G. B. Niccolini; durch seine Betheiligung an der Antologia trat er in geistige Gemeinschaft mit den übrigen Mitarbeitern derselben, mit einem Romagnosi, Carmignani, Montani u. A. So wurden Politik und schönwissenschaftliche Bestrebungen zu Hauptgegenständen seiner geistigen Beschäftigungen. Nachdem er hierauf durch zwei Jahre an der Militärakademie zu Turin als Lehrer der schönen Redekünste bedienstet gewesen war, zog er sich wieder in seine Vaterstadt zurück. Er ließ sich in die dazumal in der Romagna sich vorbereitende insurrectionelle Bewegung (1831) verwickeln, und fungirte als Mitglied der in Bologna niedergesetzten provisorischen Regierung; der verunglückte Ausgang der Unternehmung nöthigte ihn zur Flucht, auf welcher er von den österreichischen Truppen gefangen genommen und nach Venedig gebracht wurde. Nach Überstehung einer kurzen Haft begab er sich nach Paris, woselbst er fünfzehn Jahre (1831—1846) als Exulant verweilte. Über seine Beschäftigungsweise und seinen persönlichen Verkehr in Paris ist bereits in der Schilderung des Pariser Aufenthaltes Gioberti's Näheres beigebracht worden.[2] Die von Pius IX nach seinem Regierungsantritte erlassene Amnestie bot Mamiani Gelegenheit, in sein Vaterland zurückzukehren; er wollte sich indeß den Bedingungen nicht unterwerfen, an welche die Erlaubniß zur

[1] Bezüglich des Biographischen über Terenzio Mamiani vgl. Ferri, Hist. d. l. philos. en Italie II, pp. 1 sgg., und die daselbst angegebenen Quellen.

[2] Siehe oben SS. 12, 13, 15, 19. — Vgl. Ferri, pp. 10 sg.

Rückkehr geknüpft war, und zog es vor, die von Karl Albert bedingungslos ertheilte Gestattung des Aufenthaltes in den sardinischen Staaten anzunehmen. Erst dann, als das von Pius IX im Kirchenstaate eingeführte constitutionelle Regime jede einschränkende Bedingung des Aufenthaltes im engeren Vaterlande wegfallen gemacht hatte, erachtete es Mamiani für angezeigt, dasselbe wiederzusehen. Anfangs Mai 1848 übernahm er den von Pius IX ihm übertragenen Posten eines Ministers des Innern und hatte denselben bis Ende Juli desselben Jahres inne. Nach der Ermordung des Grafen Rossi übernahm er als Mitglied des Ministeriums Galetti das Portefeuille des Äußeren, gehörte weiter auch der römischen Constituante an bis zu dem Tage, an welchem in Rom die Republik proclamirt wurde. Nach Wiederherstellung der päpstlichen Herrschaft in Rom wandte sich Mamiani zunächst nach Genua und dann wieder nach Turin; Victor Emanuel verlieh ihm das sardinische Staatsbürgerrecht (1856), und bald darauf wählte ihn Genua zum Abgeordneten des Turiner Parlamentes. Im Jahre 1857 wurde er zum Professor der Philosophie der Geschichte an der Turiner Universität ernannt; 1860 lud ihn Cavour ein, in dem ersten Ministerium des neuen italienischen Königreiches das Portefeuille des Unterrichtes zu übernehmen. Im J. 1861 gieng er als Botschafter des Königs von Italien nach Athen; in den Jahren 1865—1867 vertrat er die italienische Regierung als Gesandter in Bern. Heute bekleidet er, von anderen öffentlichen Bedienstungen zurückgezogen, die Würde eines Senators des italienischen Königreiches.

Wir haben es in diesem Buche nicht mit der politischen und staatsmännischen Wirksamkeit Mamiani's, sondern mit seiner literarischen Thätigkeit, und auch mit dieser nur insoweit zu thun, als er in derselben seine philosophischen Anschauungen zum Ausdrucke brachte. Diese hängen nun allerdings mit seiner gesammten geistigen Strebethätigkeit auf's Engste zusammen; seine Philosopie reflectirte seine allgemeinen Anschauungen über italienisches Denken und Leben, über italienische Literatur und Kunst; seine schönwissenschaftlichen und poetischen Arbeiten waren eben so wie seine juridisch-politischen und rein philosophischen Schriften von seinen Gedanken und Empfindungen als italienischer Patriot inspirirt. In Bezug auf die Mittel und politischen Ziele der Wiedererneuerung des italienischen Geistes und Lebens fühlte er sich mit Gioberti völlig eins; er sprach sich darüber in einer Schrift vom J. 1839 über die italienischen Angelegenheiten aus. Eine poetische Ver-

herrlichung des Hauses Savoyen und des national-italienischen Berufes desselben war Ursache gewesen, daß ihm Karl Albert eine an keine Bedingungen geknüpfte Übersiedelung von Paris nach Turin gestattete. In seinen Dichtungen kam auch zum Ausdrucke, wie er in religiös-kirchlicher Beziehung dachte; er schloß sich in seinen Inni sacri und Idillj, die zumeist in Paris entstanden waren, an die durch Manzoni und Pellico repräsentirte christliche Dichterschule an, gab aber den Bestrebungen derselben, wie er in der Widmungsepistel und Vorrede zu der in Florenz erschienenen Ausgabe seiner gesammelten Dichtungen[1] bemerkt, eine bewußte Beziehung auf die von ihm angehoffte gereinigte und der vorgeschrittenen neuzeitlichen Bildung angepaßte Form und Gestaltung des kirchlichen Christenthums.[2] Seine hierüber geäußerten Gedanken berühren sich nahe mit jenen, welche Gioberti, besonders in seinen späteren Schriften, aussprach.

Der Philosophie wendete sich Mamiani, wie er von sich selbst in seinen „Bekenntnissen eines Metaphysikers" erzählt, seit dem zweiten Jahre seines Exils (1832) entschieden zu; im J. 1834 erschien seine erste philosophische Arbeit: Dell rinnovamento della filosofia antica italiana.[3] Über die durch diese Schrift hervorgerufene Controverse zwischen Rosmini und Mamiani haben wir an einem anderen Orte[4] berichtet, und daselbst auch der aus diesem Anlasse speciell an Rosmini adressirten Antwort Mamiani's gedacht.[5] Die weiteren Stationen der philosophischen Forschungsreisen Mamiani's sind repräsentirt durch seine Schriften: Dell' ontologia e del metodo,[6] Dialoghi di scienza prima,[7] so wie durch eine Reihe von Abhandlungen, welche den Acten der von ihm in Genua (1850) gegründeten italienischen Akademie ein-

---

[1] Poesie di Terenzio Mamiani. Florenz, 1857. (Zweite Ausgabe: 1864.)

[2] Mia intenzione era stata, a scrivere gli Inni di forma omerica, di cantare la religione civile (O. c., p. 4).... Negli Inni sacri è ritratto in peculiar modo l' idea e l' archetipo della religione di Cristo con gli ornamenti e i simboli del rito cattolico, ma purificata d' ogni superstizione e d' ogni fine mondano, sceverata da ogni esagerazione ascetica, monda dalle teorie farisaiche e sposata giojosamente alla libertà (O. c, p. LXVI).

[3] Paris, 1834. (Dritte Aufl.: Padua, 1836.)

[4] Vgl. Bd. I, SS. 79 ff.; 148 ff.

[5] Sei lettere all' abate A. Rosmini. Paris, 1836. (Zweite Aufl.: Florenz, 1842.)

[6] Paris, 1841.

[7] Paris, 1846.

geschaltet sind.[1] Auch seine Vorrede zu der von der Marchesa Florenzi angefertigten Übersetzung von Schelling's Bruno (1859) ist hierher zu rechnen.[2] Die Ergebnisse aller dieser Forschungen und Untersuchungen wurden in den Confessioni di un metafisico[3] zusammengefaßt, welchen weiter noch die Meditazioni Cartesiane rinnovate nel sec. XIX[4] und Compendio e sintesi della propria filosofia[5] nachfolgten. Im J. 1870 rief Mamiani ein periodisches Organ für Philosophie[6] in's Dasein, zu welchem er bis in die letzte Zeit herab zahlreiche Beiträge lieferte. Wir heben aus denselben eine in mehreren Artikeln der Jahrgänge 1883 und 1884 enthaltene philosophische Enunciation unter dem Titel: Testamento d'un Metafisico hervor, die gewisser Maßen als sein letztes Wort in rein philosophischen Dingen anzusehen ist. Daneben mag noch seine Memoria sulle condizioni dell' attuale filosofia d'Europa e sulle particulari della scuola italiana[7] als kurzgefaßte Orientirung über die philosophischen Zustände der Gegenwart in deren Verhältniß zu jenen der vergangenen Jahrhunderte, des 17. Jahrhunderts namentlich, genannt werden. Von Mamiani's Arbeiten auf rechtsphilosophischem und juridisch politischem Gebiete sehen wir hier vorläufig ab; eben so von jenen, welche sich auf seine Gedanken über religiöskirchliche Reform und Neuordnung des Verhältnisses der katholischen Kirche zu Staat und Gesellschaft beziehen. Sie werden, soweit sie mit seinen allgemeinen philosophischen Anschauungen zusammenhängen, im weiteren Verlaufe dieses Buches zur Sprache kommen.

---

[1] Auch separat abgedruckt unter dem Titel: Saggi di filosofia civile tolti dagli Atti dell' Accademia di Filosofia Italica.

[2] Den wesentlichsten Inhalt dieser Vorrede hat Mamiani unter die Anhänge zum ersten Bande seiner Confessioni di un metafisico (pp. 617—653) aufgenommen.

[3] Florenz, 1865; 2 Voll. Vol. I: Principj di Ontologia; Vol. II: Principj di Cosmologia.

[4] Florenz, 1869.

[5] Auch unter dem Titel: Nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura metafisica. Turin, 1876. Vgl. über diese Schrift unsere Abhandlung: Kant in Italien, SS. 50 ff.

[6] La filosofia delle scuole italiane. Rivista bimestrale diretta da T. Mamiani. Rom, 1870 ff.

[7] Rom, 1878.

II.

Mamiani spricht sich in seinen Bekenntnissen eines Metaphysikers[1] sehr bescheiden über die Anfänge seines Philosophirens aus. Er gesteht, daß er in denselben einfach nur von Erwägungen eines durch Angemessenheitsgründe bestimmten Dafürhaltens sich habe leiten lassen. Es schien ihm da, daß man im Geiste eines ächt nationalen Philosophirens einen richtigen und bequemen Mittelweg zwischen reinen Empiristen und überspannten Dogmatikern einzuhalten habe; aus der Einigung eines dreifachen intellectiven Elementes, des positivistischen, rationalen und synthetischen Elementes, hatte sich nach seinem damaligen Dafürhalten die richtige philosophische Erkenntniß zu ergeben. Romagnosi, Reid, Galluppi boten ihm die nächsten Anknüpfungspunkte für sein Philosophiren dar. Rosmini's Kritik seines ersten Buches brachte ihm, wie er weiter bekennt, zum Bewußtsein, daß er Plato unterschätzt, und die Bedeutung der Ideenlehre desselben nicht richtig zu würdigen gewußt habe; er glaubt indeß trotz aller Anerkennung der geistigen Überlegenheit Rosmini's in seiner Erwiderung der Kritik desselben einen unverkennbaren Mangel der Rosmini'schen Doctrin aufgedeckt zu haben, welchen er mit Gioberti in Rosmini's Psychologismus erkennt. Dieser sei Ursache gewesen, daß Rosmini sich von der falschen Doctrin der angebornen Ideen nicht völlig loszumachen gewußt habe, und daß ihm die glanzvolle und erhabene Lehre von den Ideen in die sterile, rein subjective Idee des Seinsmöglichen zusammenschrumpfte.[2] Eines habe jedoch Rosmini unwiderleglich dargethan, dieß nämlich, daß es unmöglich sei, durch das bloße Erfahrungsdenken zu einer apodiktischen philosophischen Grundlehre zu gelangen; durch ihn sei die erste wirksame Anregung zu jener besseren Richtung gegeben worden, welche seitdem in Italien zur Geltung kam, so daß es gegenwärtig nach Verlassung der von Fremden gezeigten falschen Wege des Philosophirens wieder eine heimische philosophische Speculation gebe.[3]

Wenn nun die philosophische Erkenntniß eine über der Erfahrung hinausliegende Hinterlage haben muß, die nicht jene des subjectiven

---

[1] Confess. I, pp. 7 sgg.

[2] O. c. I, p. 600.

[3] Der Nachruf, welchen Mamiani dem verewigten Rosmini widmete, findet sich abgedruckt in Mamiani's Prose letterarie (Florenz, 1867), SS. 169 ff.: Antonio Rosmini. Discorso proemiale letto nell'Accademia di Filosofia Italiana il 9 dicembre 1855.

Denkens sein kann, sondern etwas objectiv Wirkliches sein muß, so fragt es sich, wie dieses objectiv Wirkliche, auf dessen Erkenntniß das philosophische Verständniß der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit gestützt sein soll, im Denken gewonnen werden könne. Hier griff Mamiani's Bekanntwerden mit Gioberti's beiden ersten Werken: Teorica del Sovranaturale und Introduzione entscheidend ein — nur nicht in der Weise, daß Mamiani sofort Gioberti's directer und unmittelbarer Perception des die Existenzen schaffenden Seienden zugestimmt hätte. Eine derartige Perception sei keine Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins und lasse sich auch nicht auf mittelbarem Wege mit zwingender Evidenz ersichtlich machen; und gesetzt, es ließen sich zwingende Beweise aufbringen, so wären sie nur indirecte Erweise und neben der unmittelbaren Anschauung nicht bloß überflüssig, sondern geradezu ungehörig; sie wären eigentlich selber ein Absolutes und das gesuchte Absolute in ihnen enthalten, so daß statt des Einen Absoluten deren zwei vorhanden wären.[1] Gewiß war Gioberti in seinem vollen Rechte, wenn er an der objectiven Realität der Ideen festhielt; er war aber nicht berechtiget, jede Idee für etwas Realstes zu nehmen und mit göttlichen Attributen auszustatten — ein Fehler, dem auch Rosmini zusteuerte, wenn er sein Ens possibile in dessen Grunde mit dem Ens primum verknüpft sein ließ. Rosmini und Gioberti sind darin einig, die Idee des Seienden in allen Ideen als grundhaften Inhalt enthalten sein zu lassen;[2] sie bemerken nicht, daß sie damit dem Pantheismus gewonnenes Spiel einräumen. Mamiani setzt ihre Mißgriffe auf Rechnung eines excessiven Platonismus und erkennt seine Aufgabe in der Reduction der Ideenlehre auf ihre richtigen Gränzen, innerhalb welcher sich die richtige Ausgleichung und Vermittelung des Idealismus mit dem Standpunkte des auf das Erfahrungsbewußtsein gestützten Denkens sich erzielen läßt. Mamiani hält es nicht für richtig, in der den Erfahrungsstandpunkt repräsentirenden aristotelischen Doctrin einfach nur einen Rückgang hinter den Platonismus oder den Umschlag in eine Einseitigkeit entgegengesetzter Art zu erkennen; richtig sei nur so viel, daß die Aristoteliker, welchen die heutigen Experimentalisten und Psychologisten entsprechen, keine vollkommen befriedigende Rechenschaft von den Ideen als nothwendigen

[1] Confess. I, p. 19.
[2] Confess. I, p. 610.

und universalen Wahrheiten, d. i. von dem absoluten Objecte unseres Denkens zu geben vermochten. Die Aristoteliker wußten, indem sie alle Erkenntniß nur aus dem Grunde des subjectiven menschlichen Geistes verstehen und erklären wollten, den lebendigen absoluten Wirkungsgrund unserer geistigen zuversichtlichen Überzeugtheit nicht zu entdecken.

Diese Stimmungen waren es, welchen Mamiani in der auf die oben erwähnten beiden Werke Gioberti's folgenden Schrift Sull' ontologia e del metodo Ausdruck gab. Er unterscheidet in derselben eine doppelte Art von Philosophie, die natürliche und die speculative. Die natürliche Philosophie ist jene des gesunden Sinnes, welche auf der gegebenen Erfahrungswirklichkeit fußt und die von derselben gelieferten Daten mit Hilfe der dem menschlichen Geiste zu Gebote stehenden ratiocinativen Denkmittel zurechtzulegen und mit einander zu vermitteln sucht, ohne auf einen letzten erklärenden Grund des Gegebenen und seiner Denknothwendigkeit zurückzugehen. Dieß letztere fällt der speculativen Philosophie zu, welche eine kritische Erkenntnißtheorie zu liefern und die Verification der vom gesunden Denksinne ohne weitere Prüfung anerkannten Principien und Wahrheiten vorzunehmen hat. Beide Arten von Philosophie postuliren einander; wenn einerseits die natürliche Philosophie der speculativen zur Vollendung ihrer selbst bedarf, indem gezeigt werden muß, daß die Natur und der gesunde natürliche Denksinn an der Wahrheit participiren, so sieht sich andererseits die speculative Erkenntniß an die Maximen des gesunden Sinnes als ihren natürlichen Ausgangspunkt angewiesen; auch zweckt alle wissenschaftliche Erkenntniß in letzter Linie auf praktische Ziele ab, welche den instinctiven Antrieben und universellen Bedürfnissen der Menschennatur, den unwandelbaren und unausrottbaren Überzeugungen des menschlichen Gemeinbewußtseins entsprechen müssen. Als Beispiele der natürlichen Philosophie werden von Mamiani die sokratische Philosophie und jene der schottischen Schule angeführt. Die sokratische Philosophie beschränkte sich jedoch auf natürliche Methodenlehre und Moral; die schottische Schule wollte zwar den Gesichtskreis der natürlichen Philosophie erweitern, engte aber alle Forschung in die Gränzen der psychologischen Auffassung ein, läugnete die Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntniß, wies die kritische Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens ab, behandelte Psychologie und Moral in empirischer Weise, vervielfältigte so die Erkenntnißprincipien bis zum extremsten Übermaß und erhob den Gemeinsinn zum absoluten Wahrheitskriterium, während er

doch nur als Zeugniß und Gegenprobe des durch speculative Forschung ermittelten Wahren zu verwerthen ist.

Zu der Unterscheidung zwischen natürlicher und speculativer Philosophie stehen die beiden nachfolgenden Werke Mamiani's, die Dialoghi und die Confessioni, in unmittelbarer Beziehung; er will in den ersteren die natürliche, in den letzteren die speculative Psychologie exponiren. Von den Dialoghi, eilf an der Zahl, charakterisiren die ersten sechs das allgemeine Wesen der natürlichen Philosophie mit Beziehung auf die Principien und auf die Methode derselben; die letzten fünf Dialoge behandeln die Lehren von Gott, Welt und Vorsehung, vom Guten und von der Seelenunsterblichkeit auf Grund der in den vorausgegangenen Dialogen auseinandergesetzten allgemeinen Unterlagen und Bedingungen einer natürlichen Philosophie. Mamiani veröffentlichte diese Schrift, wie er im Vorworte derselben ausspricht, in der Absicht, eine populäre und für weitere Kreise verständliche Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der Moral und natürlichen Religion zu liefern und so in seiner Weise auf das immer mächtiger sich regende nationale Bewußtsein der Italiener zugleich ermunternd und klärend einzuwirken. Die Beziehung auf die politischen Ziele der Regeneration des nationalen Geistes ist unverkennbar im letzten Dialoge angedeutet, in welchem der als politischer Verbrecher zum Tode verurtheilte Mario Pagano († 1799) in der Nacht vor seiner Hinrichtung nach der Weise des platonischen Phädon mit seinen unglücklichen Schicksalsgenossen[1] über die Unsterblichkeit der Seele sich unterredet. Mamiani selber bezeichnet sein Vorgehen in diesen Dialogen als sokratisches,[2] und die in denselben angewendete Verfahrungsweise als eine nicht bloß durch ihren Zweck, sondern auch durch ihre Resultate gerechtfertigte, indem Glaube, Auctorität, Erfahrung, inductive und conjecturative Kunst unzweifelhaft die Mittel einer soliden Erkenntniß darbieten; Cicero's tusculanische Untersuchungen, seine Schriften de Officiis und de Legibus seien unsterbliche Muster dieser Gattung von Philosophie, nicht zu reden von den platonischen Dialogen, in welchen außer den Mitteln des strengen Gedankens auch alle Reize der Poesie zur Verdeutlichung der Lehre von den Ideen aufgeboten werden. Übrigens liegt es Mamiani

[1] Vgl. über Pagano und seine Schicksalsgenossen und insgemein über die mit der Contrerevolution in Neapel 1799 verbundenen Vorgänge: Cantù, Storia degli Italiani (Turin, 1856), V, pp. 362 sgg.

[2] Confess. I, p. 29.

ferne, sein Buch mit den platonischen Dialogen vergleichen zu wollen; er wünscht indeß, daß die Italiener, welche in den Gärten der Akademie sich ergehen und die platonische Ideenlehre nach deren wesentlichem Inhalte sich aneignen wollen, niemals übersehen mögen, daß für Plato Philosophiren zugleich wissenschaftliche und künstlerische Beschäftigung war und die höchste Poesie in Wahrheit nichts Anderes als populäre Metaphysik sei.

III.

Mamiani's Erklärungen über das Wesen der Idee führen uns in sein Hauptwerk hinüber, in welchem er seine speculative, d. i. aus höchsten Principien begründete Philosophie darlegen will. Nach platonischer Auffassung ist die Idee das Absolute, soweit dasselbe erscheint und dem menschlichen Intellecte sich anzeigt oder significirt.[1] Demzufolge wären die particulären Ideen das Absolute selber, sofern es sich der menschlichen Intelligenz unter einer particulären Determination significirt. In dieser Auffassung der Idee treten Object und Manifestationsmodus des Objectes auseinander; die speciellen Ideen sind Anschauungen der Einen unendlichen Idee unter einer determinirten Form oder Wahrnehmungen der unter Einem dieselbigen und diversen Significirung des Absoluten.[2] Da es sich bloß um intellectiv percipirbare Significirungen handelt, so kann von einer Perception des absoluten Seins als solchen, von einem directen Einblicke in seine Thätigkeit und in sein Schaffen keine Rede sein; alle auf das substanzielle Sein und die Thätigkeit des Absoluten bezüglichen Notionen erhalten eine klare und positive Bedeutung einzig in Folge der primären Attinenz, welche die in diesen Concepten ausgedrückten abstracten und universalen Repräsentationen mit unserem Percipiren und Wahrnehmen der Dinge verknüpft. Unser Percipiren und Wahrnehmen dringt auch in das Innere der Dinge nicht ein; der Intellect einiget sich mit denselben nur in der Form einer einfachen Contiguität und marginalen Adhäsion. Das Innere der Dinge ist eben nur das Absolute selber von Seite

---

[1] Confess. I, p. 70.

[2] Intuire le idee speciali è sempre uno scorgere sotto forma determinata la stessa idea infinita, o vogliam dire la stessa ed insieme diversa significazione dell' Assoluto; il che ci mostra immediamente la infinità dell' Assoluto medesimo; e ciò si prova in maniera così semplice come evidente, sebbene io non l' abbia trovata nei libri de' metafisici. O. c. I, p. 71.

seiner unendlich variablen Diversität im Unterschiede von seiner unendlichen Identität mit sich selber, kraft welcher es sich als ein von den Dingen unterschiedenes Seiendes über den Dingen behauptet. Das Innere der Dinge sind die Ideen, oder jenes Verum, welchem die Außenseite des Dinges als Factum entspricht. Die Idee des Dinges ist mit dem An-sich-sein des Dinges identisch; dieses An-sich aber entzieht sich unserem Anblicke und macht sich uns bloß durch Andeutungen seiner selbst vernehmbar, mittelst welcher es uns in Bezug auf seine metaphysischen Attributionen und deren individuirten Ausdruck in der Diversität seines Seins von der absoluten Dieselbigkeit intellectiv faßbar wird.[1] Die Intellection selber ist ein Erkennen im Lichte der ewigen Wahrheit, welches die aus Anlaß der Perception in unser Denken eintretende abstracte und generelle Notion des percipirten Dinges zu ihrem Objecte hat. Die abstracte Notion kann nicht durch eine geistige Thätigkeit zu Stande kommen; wäre sie aus der sinnlichen Vorstellung hervorgezogen, so müßte ihr etwas von der Form derselben anhaften, während sie doch ihrer Natur nach etwas von der sinnlichen Vorstellung durchaus Verschiedenes ist. Sie ist einfach nur die in's menschliche Denken hineinleuchtende Idee des percipirten Dinges, welche als die Wahrheit des Dinges in Gott, der absoluten Wahrheit und dem unendlichen Continens aller nothwendigen und ewigen Wahrheiten enthalten ist. Demzufolge ist es Gott selber oder das ewige und absolute Object, welches sich durch die Idee unserem Denken significirt; die Idee ist die absolute Intelligibilität dieses Objectes, soweit wir es innerhalb der Begränzung dieser geistigen Fähigkeiten erfassen können. In der Idee wird nicht das absolute Object selber oder sein Wirken, sondern bloß der geistige Abdruck desselben in unserem Denken percipirt. Allerdings greifen unsere Intellectionen über diesen

[1] Un paragone per avventura men disacconcio a ritrarre al vero l' atto nostro d' intellezione sarebbe fornito dalla veduta di quei cristalli purissimi e perfettamente diafani, dentro de' quali sono inserite foglie, animaluzzi, polvere d' oro e simili gentilezze. Tu scorgi uno per uno gli oggetti e con la distesa del guardo visiti e giri tutto l' interno del vetro, ma non percepisci direttamente nessuna di quelle cose; ne godi l' immagine, ma non ne penetri la sostanza, e quello che sai di loro natura è notizia di altronde accattata. Anzi gli stessi colori e l' altre forme visuali sebbene rispondono a capello a certe qualità e disposizioni concrete dell' oggetto illuminato, pure si appalesano secondo le leggi del riflettere e del rifrangere della luce e secondo la costruttura dell' organo e l' apprensione del senso. O. c. I, p. 73.

geistigen Abdruck hinaus unmittelbar auch auf das absolute Object selber zurück zufolge der Attinenz dessen, was in der Idee unmittelbar sich repräsentirt, zum absoluten unendlichen Continens aller Ideen. Es war aber ein Fehler Gioberti's, dieses Hinausgreifen in einen Perceptionsact zu verwandeln, während umgekehrt die Metaphysik Rosmini's, der die Idee ausschließlich auf ihre repräsentative Bedeutung beschränkt, an Hunger und Durst nach der Realität erstarb. Rosmini meinte wol mit Hilfe seiner angebornen Seinsidee die Existenz der außer dem denkenden Subjecte seienden Dinge als eine nach Vornahme aller Abstractionen übrig bleibende Qualität derselben erweisen zu können. Er übersah, daß die Existenz in den concreten Dingen keine Qualität sei, und demzufolge auch nicht als letztes Ergebniß der das concrete Ding betreffenden Abstractionen zum Vorschein kommen könne.[1] Rosmini's Berufung auf die Thatsache, daß die Sensation an sich blind sei und das Essere proprio des percipirten Dinges nicht auffasse, gehört nicht zur Sache; die Frage ist, ob ein Bemerken und Erkennen unseres Geistes ohne Interposition eines nicht sensiblen Elementes möglich sei, und diese Frage ist zu bejahen. Es ist dem menschlichen Geiste unmöglich, einen durch äußere Einwirkung hervorgerufenen Leidenszustand der Seele nicht zu bemerken. Diese Wahrnehmung schließt jene des den Zustand hervorrufenden Actes in sich, einen Act bemerken heißt aber seine Inhärenz von dem Subjecte, von welchem er ausgeht, unterscheiden. Also erreicht unbeschadet dessen, daß die Seele nicht aus sich herausgehen kann, doch der geistige Blick derselben das außer ihr befindliche Ding, wenn er auch den Terminus extremus der Inhärenz nicht überschreitet. Dieser rein natürliche Vorgang, welcher sich so zu sagen von selber versteht und von jedermann bemerkt wird, macht jeden speculativen Beweis der Existenz von Körpern und deren Individuation überflüssig; während umgekehrt bei Läugnung dieses unmittelbaren natürlichen Sehens der Seele kein ausreichender speculativer Beweis für die Existenz der Sinnenwelt und deren individuirte Gestaltungen aufzubringen ist. Gioberti greift, das Nächstliegende und so rein Natürliche übersehend, in die allerweitesten Fernen und substituirt dem natürlichen Sehen der Seele eine unerweisliche und denkwidrige Anschauung des creativen göttlichen Actes. Selbst Reid kann, nachdem er alles zwischen die Seele und die wahrzunehmenden äußeren Dinge

[1] Confess. I, p. 155.

ungerechtfertiget eingeschobene Mittlere beseitiget hat, nicht umhin, einen natürlichen Glauben an die Existenz der Dinge als Deus ex machina eintreten zu lassen. Allerdings affirmirt der Geist durch ein besonderes Urtheil vor sich selbst das Vorhandensein und die Einwirkung äußerer Potenzen; dieses Urtheil würde aber nicht statthaben, wenn der Geist nicht schon im Voraus die Verbindung und wechselseitige Durchdringung jener Acte, welche die natürliche Synthesis constituiren (Leiden, Thun), bemerkt hätte.

IV.

Auf Grund des Gesagten wird verständlich, was Mamiani meint, wenn er dafürhält, daß auf Grund einer genauen Ermittelung und Abgränzung der Functionen des Intendere und Percepire eine definitive Ausgleichung des Platonismus und Aristotelismus sich werde zu Stande bringen lassen.[1] Der Sinn seiner Meinung ist, daß das menschliche Erfahrungsbewußtsein ein angestammtes unaufhebliches Wahrheitsrecht habe, welches aber in das Licht der göttlichen Ideen emporgehoben werden müsse; in dieses Licht emporgehoben erscheinen die perceptliblen kosmischen Dinge als die Actuationen ewiger Gedanken, in welchen Gott die unbegränzte Reihe des außer ihm möglichen Endlichen denkt. Das Vorhandensein dieser Actuationen ist eine Thatsächlichkeit, deren Denknothwendigkeit aus der Idee des Absoluten resultirt, so daß, wie das Wesen der Dinge in den durch sie ausgedrückten göttlichen Gedanken, so das Sein der Dinge aus der denknothwendigen Beziehung des göttlichen Seins auf dieselben sich aufhellt.

Die Absicht einer Ineinsbildung des Platonismus mit dem Aristotelismus resultirt bereits aus dem Begriffe, welchen Mamiani vom menschlichen Geiste aufstellt.[2] Der allgemeine Begriff des menschlichen Geistes ist jener des seelischen Wahrnehmungsvermögens, welches in Intuition und Reflexion sich äußert; der Geist heißt Intellect, so weit er speciell befähiget ist, die Ideen zu verstehen und deren Verknüpfung mit dem Absoluten zu apprehendiren. Wie verschieden aber auch die Objecte der seelischen Advertenz sind, je nachdem diese den Ideen und deren Verknüpfung oder den Sensationen und deren Erregungsursachen zugewendet ist, so ist es doch die Eine und selbe

[1] Confess. I, p. 148.

[2] Confess. I, p. 149.

intelligente Kraft, welche nach der einen wie nach der anderen Richtung sich bethätiget. Wir sehen hier den von Rosmini und Gioberti gemeinsam festgehaltenen Begriff des seelischen Ich als einer sensitiven Potenz höheren Ranges in jenen eines Denkwesens umgesetzt, und dem idealistischen Sensismus Beider einen antisensistischen Intellectualismus substituirt, der, auf ein Eindringen in das Innere der Dinge verzichtend, einzig nur auf die Gewinnung der begrifflichen Fassungsformen der Dinge ausgeht. Weder Rosmini noch Gioberti hatten den speculativen Begriff der Idee als einer von der begrifflichen Auffassung der Dinge specifisch unterschiedenen centralen geistigen Fassung des in der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit Gegebenen; sie strebten indeß das in der Erfahrung Gegebene ganz und vollkommen einem allumfassenden Gedanken einzuordnen, und ihr gesammtes philosophisches Concept auf den Seinsgedanken als absolutes Unificationsprincip zu stützen. Nicht so Mamiani, welchem das Seiende als solches in die zwei von einander geschiedenen Hälften der idealen und empirischen Seinswirklichkeit auseinanderfällt; er beseitigte hiermit wol die pseudophilosophische Fusion eines abstract formalistischen Verstandesdenkens mit dem speculativen Vernunftdenken, aber nur zu dem Ende, um den empiristischen Verstand und die intuitive Vernunftanschauung als zwei differente Perceptionsformen, jede derselben mit einem anderen geistigen Perceptionsgebiet (ideale, empirische Welt) auseinandertreten zu lassen. Der empirische Weltverstand befaßt sich mit der natürlichen Wirklichkeit, die speculative Vernunft ist dem Reiche der reinen Intelligibilien zugewendet. Mamiani läßt zwar beide Erkenntnißweisen und Erkenntnißobjecte nicht absolut auseinanderfallen, hebt vielmehr ausdrücklich die zwischen beiden Erkenntnißweisen und Erkenntnißobjecten statthabende Wechselbeziehung hervor; er bringt es aber zu keiner Ineinsbildung beider, die doch nur dadurch zu bewerkstelligen wäre, daß die niedere Erkenntnißform in die höhere hineingenommen wird und mit derselben sich vollkommen durchdringt. Allerdings mochte er in den speculativen Denkversuchen seiner beiden Vorgänger eine dringende Abmahnung von einem derartigen Vorgehen erkennen; und in der That ist eine harmonische Ineinsbildung von Verstand und Vernunft und der beiden specifisch entsprechenden Erkenntnißobjecte nur unter Voraussetzung einer wahrhaft concreten Auffassung der Dinge, um welche Gioberti sich vergeblich mühte, zu erreichen. Mamiani fühlte kein Bedürfniß nach einer speculativen Concretisirung des in der doppelten geistigen Erfahrung gegebenen

Erkenntnißstoffes, da ihm das Concrete unmittelbar schon in den Componenten der empirischen und idealen Wirklichkeit gegeben war; der speculative Formbegriff, das Vehikel der speculativen Concretisirung des vom Erfahrungsbewußtsein gelieferten Erkenntnißstoffes, wurde von ihm als überflüssige Fiction einfach bei Seite gelassen. Daraus erklärt sich auch, daß ihm das Menschenwesen, das dem philosophischen Selbstdenken zunächst und unmittelbar sich darbietende Prototyp aller lebendigen Concretion, in dieser seiner Eigenheit unverständlich blieb; er faßte den Menschen nicht als lebendige Ineinsbildung von Geistigem und Sinnlichem, die sinnliche Leiblichkeit hatte für ihn einzig die Bedeutung eines Organs und Vehikels der sinnlichen Apperception, das Wesen des Menschen beschränkte sich ihm auf die unabhängig vom Leibe bestehende denkhafte Innerlichkeit des Menschen.[1] Er kennt daher auch keine Anthropologie als philosophische Doctrin; die Psychologie erschöpft ihm den Vollinhalt der philosophischen Lehre vom Menschen, und die Lehre vom Menschen als psychischem Einzelwesen ist ihm ihrerseits wieder nur Einleitung in die Lehre von den allgemeinen Beziehungen des menschlichen Weltdaseins.

Mamiani läßt das Wesen der cognoscitiven Thätigkeit der menschlichen Seele im Percipiren bestehen;[2] die Seele nimmt ihre Affectionen wahr und schaut mittelst der ihr eignenden intellectiven Kraft die Acte der auf sie einwirkenden äußeren Potenzen, so wie die Verknüpfung der Acte mit ihren selbsteigenen Leidenszuständen. Diese an die äußeren Objecte gebundenen Perceptionen, so wie die an die selbsteigene Subjectivität gebundenen Volitionen bieten sich durch sich selbst als die ersten Synthesen dar, in welchen die Seele in natürlicher Weise die Functionen des Vergleichens, Abstrahirens und Urtheilens ausübt. Sie kann als denkende nicht umhin zu erkennen, daß die volitiven Acte so wie das Percipiren und Reflectiren dem stets mit sich selbst identischen und unwandelbaren Ich angehören; sie kann ferner nicht umhin, die innigste Verknüpfung bestimmter Sensationen mit bestimmten Acten äußerer Potenzen wahrzunehmen und von anderen Verknüpfungen zu

[1] Mamiani's Definition des Menschen lautet: L'uomo è spirito libero e ragionevole, provveduto di organi e il quale opera il fine suo in infinito. (Vgl. La filosofia delle scuole italiane, Vol. XXVI, p. 177.)

[2] Confess. I, p. 150. — Vgl. Turbiglio, die Theorie der Perception des Grafen Mamiani (abgedruckt in der Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik. Neue Folge, Bd. LXIV, SS. 161—200).

unterscheiden; es bilden sich da bestimmte Gruppen und Einheiten von Phänomenen ohne causalen Einfluß irgend einer Idee oder irgend eines Urtheiles; die Seele verhält sich hier einfach wahrnehmend, diese Wahrnehmung ist aber geistiger, nicht sinnlicher Art.[1] Mamiani erläutert dieß durch die von einer triangulären Figur oder einer Elfenbeinkugel hergenommenen Beispiele; wir verhalten uns in der Apprehension der diese Gebilde constituirenden Elemente nicht erzeugend, sondern einfach nur wahrnehmend; kein Urtheil, keine allgemeine Idee vermittelt die Zusammenfügung der Elemente einer bestimmten sinnlichen Erscheinung, sie ist für uns einfach etwas Gegebenes, das wir in seiner Ganzheit durch einen natürlichen Geistesblick auffassen, bevor noch der Geist auf den Unterschied zwischen Generellem und Particulärem aufmerksam geworden ist. Es handelt sich hier lediglich um Erkenntniß des Individuellen, welche keine Beimischung oder Ingerenz abstracter Allgemeinheiten verträgt; die Versuche einer solchen Beimischung in der Erklärung der primitiven natürlichen Synthesen gestalten sich einzig zu Hindernissen, die unbefangene Erkenntniß des Singulären als solchen in ihrer Möglichkeit zu begreifen.

Zu diesen Beirrungen unbefangener Einsicht rechnet Mamiani die Untersuchungen der mittelalterlichen Scholastik über das universelle Wirkungsprincip der Individuation. Es gibt in der geschaffenen Welt keine universalen Naturen, weder als Subjecte unbegränzt vieler Modificationen, noch als Wirkungsursachen einer ganzen Species von Wirkungen, wie Aristoteles sich die Potenz des Mobile primum, Plato die Weltseele sich dachte, und Averroes den Intellectus agens sich gedacht haben soll. Das Universale ist sonach nur als Allgemeinbegriff im menschlichen Denken vorhanden, und tritt in dasselbe, wie bereits bemerkt, als eine unmittelbare Vernunftanschauung im Lichte der ewigen Wahrheit ein. Nicht bloß die Ideen der Genera und Species, sondern die Ideen aller besonderen Dinge weisen auf ein der intelligiblen Wirklichkeit angehöriges Object von universeller Wirkungskraft hin. Die durch göttliche Efficienz producirte intelligible Wirklichkeit

[1] Lungo errore è stato quello di credere che i fatti dello spirito dovessero tutti partecipare del senso, e perciò la mente non avesse a farsi consapevole d' altra forma e stato dell' anima, fuorchè delle passioni e affezzioni sue sensitive. Onde poi succedeva che il Kant negò a dirittura la intuizione immediata delle sostanze e delle cause e credè di ben supplire coi suoi concetti rappresentativi. L. c.

enthält unterschiedlos die Wirkungsgründe alles dessen, was in der empirischen Wirklichkeit sich findet, des Größten bis zum Kleinsten und Unbedeutendsten, des substantiellen und accidentellen Seins, der generischen und specifischen Allgemeinheiten, sowie des unter dieselben befaßten singulären Seins. Die göttliche Ideenwelt ist der in seine Elemente auseinandergelegte geistige Werdeproceß der Dinge im göttlichen Denken; jedem einzelnen Dinge entspricht ein gottgedachtes Urbild, ein göttlicher Gedanke, welcher alle denkbaren logisch-metaphysischen Bestimmtheiten des Dinges in sich faßt. Jedes der empirischen Wirklichkeit angehörige Ding existirt in der Ideenwelt als ein gottgedachtes Factibile; die göttliche Ideenwelt umfaßt aber nicht bloß die Urbilder der actuirten Factibilia, sondern auch jene der bloß möglichen, sie ist der Inbegriff alles dessen, was virtuell in der unbegränzten göttlichen Wirkungsfähigkeit existirt. Von dieser unbegränzten göttlichen Wirkungsfähigkeit zeigt sich der menschliche Geist berührt, so oft er eine der empirischen Welt angehörige Singularität in das Licht des Allgemeingedankens erhebt; er schaut sie da nach ihrer ewigen gottgedachten Bestimmtheit an, wie er sie in der rein natürlichen Apprehension unter ihrer zeitlich-empirischen Erscheinung anschaut. Die geistige Erhebung in das Reich der Intelligibilien ist nach dieser Auffassung und Darlegung der Einblick in ein Reich unbegränzter Vielheit der logisch-metaphysischen Bestimmtheiten aller wirklichen und möglichen Dinge in deren unbegränzter Variabilität; das in dieser unendlichen Vielheit kundwerdende unendliche Eine ist einzig Gott selber. Auf diese Unification des Gesammtinhaltes der menschlichen Erfahrungserkenntniß in einer denselben virtuell in sich fassenden höchsten Idee hat man sonach zu verzichten; an die Stelle der göttlichen Weltidee als höchster Idee alles endlichen geschöpflichen Seins tritt hier eine höchste Realität oder Res summa als denknothwendige Voraussetzung und erklärende Ursache der in der kosmischen Wirklichkeit gegebenen Vielheit der Dinge. So schlägt der logisch-metaphysische und der biologisch-dynamistische Idealismus eines Rosmini und Gioberti in einen antispeculativen Realismus um, welcher unmittelbar die unendliche Wirkungskraft Gottes zum Erklärungsprincip des geschöpflichen Weltdaseins macht. Dieser antispeculative Realismus hat jedoch gleich Rosmini's und Gioberti's Denksystemen einen wesentlich ontologistischen Charakter, sofern er auf die denknothwendige apriorische Wahrheit und Gewißheit des absoluten göttlichen Seins gestützt ist. Mamiani greift hier auf Anselm's ontologischen Gottesbeweis zurück, dessen von Anselm

selbst nicht vollkommen erfaßte philosophische Bedeutung zu entwickeln und an's Licht zu stellen Mamiani als seine Aufgabe erachtet.[1]

V.

Mamiani hält seine Auffassung der intelligiblen Welt für die sicherste und wirksamste Abwehr einer pantheistischen Fusion des göttlichen und weltlichen Seins. Alle Ideen sind zufolge der in ihnen beschlossenen unendlich variablen Denkmöglichkeiten derart über den Bereich der endlichen concreten Dinge und ihrer individuellen Bestimmtheiten hinausgehoben, daß das bei ihnen allein stehen bleibende Denken niemals an das in der Erfahrung gegebene Wirkliche herankommen würde.[2] In der Apprehension der intelligiblen Wirklichkeit ist das Denken in die ewigen Gründe der gegebenen endlichen Wirklichkeit vertieft und der unendlichen Efficienz des Absoluten zugewendet, dessen Unendlichkeit seinem Begriffe nach das Verschmelzen mit dem Endlichen zu einer substantiellen Identität ausschließt. Allerdings bestehen innigste Beziehungen zwischen dem Endlichen und Unendlichen; sie dürfen aber nicht nach Art der zwischen den endlichen Dingen bestehenden Beziehungen aufgefaßt werden, wie es von Seite der Pantheisten geschieht, die eben deßhalb den mysteriösen Charakter des Schöpfungswerkes nicht zu würdigen verstehen. Die Verbindungen der geschöpflichen Dinge unter einander lassen sich unter drei Kategorien subsumiren: Verhältniß zwischen Substanz und Modus, Agens und Actus, Ursache und consubstantiale Wirkung; die Verbindung des Schöpfungsactes mit den geschaffenen Dingen fällt unter keine dieser drei Kategorien. Dieselbe ist so mysteriös, aber auch so durchdringend, wie es eine Verbindung sein muß, durch welche die Welt mit der absoluten Ursache ihres Seins und Bestehens verknüpft ist.

Das Band zwischen Schöpfer und Geschöpf ist ein denknothwendiges, d. h. es ist undenkbar, daß Gott nicht schaffe, obwohl andererseits die Entstehung des Geschaffenen in und mit der Zeit denknothwendig ist.[3] Gioberti, welcher die metaphysische Nothwendigkeit der Schöpfung als Correlat Gottes nicht zugeben wollte, sah sich zu der

---

[1] Die hierauf bezüglichen Ausführungen Mamiani's sind wiedergegeben in unserer Abhandlung: Kant in Italien, SS. 61—64.

[2] Confess. I, pp. 461 sgg.

[3] Confess. I, pp. 466 sgg.

Behauptung gedrängt, daß die Schöpfung weder a priori noch a posteriori beweisbar sei. Er setzte die denknothwendige Wahrheit der Existenz einer Schöpfung in eine geistige Anschauung der Facticität des göttlichen Schaffens um, und vindicirte dem menschlichen Geiste einen Perceptionsact, in welchem unter Einem Ewiges und Zeitliches, Unendliches und Endliches, Gott und Welt, und überdieß auch noch das lebendige Band zwischen Beiden percipirt werden sollte. Damit wäre die Metaphysik, statt auf ein absolutes, universales und unwiderlegliches Princip, auf eine bestimmte Art von Intuition und Perception gestützt, welche nur irgend ein Factum unseres Geistes sein könnte. Die Metaphysik als apriorisch begründete Wissenschaft kann indeß nur von denknothwendigen Wahrheiten ausgehen. Demzufolge muß auch der Schöpfungsgedanke als apriorisch begriffene Wahrheit auf eine denknothwendige Wahrheit gestützt sein, und dieß ist die unendliche Güte Gottes, deren Begriff sich selber aufheben würde, wenn Gott nicht wirklich schaffen wollte. Dieser Wille muß in Gott als ein ewiger vorhanden sein, während umgekehrt der denknothwendige Begriff der Endlichkeit des Geschaffenen einen Anfang derselben in der Zeit involvirt, trotzdem daß Plato, Aristoteles und das gesammte Alterthum das Gegentheil annahmen und Kant die philosophische Erweisung eines zeitlichen Weltanfanges für unmöglich hielt. Mit der Zeitlichkeit des Weltanfanges hängt die Entstehung der Welt aus Nichts denknothwendig zusammen.

Die Welt wäre nicht das Werk einer unendlichen Güte, wenn sie nicht aus Nichts hervorgebracht wäre; die aus Nichts hervorgebrachte Welt kann nicht seit ewig existiren, weil das mit dem Ewigsein verbundene Nothwendigsein das Schaffen aus freiester Güte nicht zu seinem Rechte kommen läßt. Die mit der zeitlichen Aufeinanderfolge des mundanen Geschehens verbundenen Mutationen schließen eine Negation der mit dem Ewigsein verbundenen Immutabilität in sich. In der zählbaren Reihe der Mutationen muß eine die erste sein, welcher keine andere vorausgeht;[1] ein aller Mutation vorausgegangenes

[1] Objettano alcuni, e l' Hegel fra gli altri, che nella serie delle successioni mai non si perviene alla prima nè coi numeri nè con la immaginazione; e che sempre incontrasi una durata nè finita nè infinita. Ciò vuol dire, che la durata la quale e noi sembra che sopravanzi le durazioni parziali e finite delle cose non è dal mondo e non gli appartiene ed ella non riceve in sè proprio la serie numerabile dei momenti del tempo. O. c. I, p. 499.

Weltdasein schließt einen Widerspruch in sich.[1] Der Grund der Dauer und des Bestandes der in ihren Erscheinungen veränderlichen Welt liegt außer und über den Weltdingen; die das Nacheinander der Mutationen umschließende continuirliche Dauer concretisirt sich in der perennen und inalterablen Existenz des creativen Actes.[2]

VI.

Das göttliche Schaffen ist ein überzeitlicher continuirlicher Act, welcher alle discreten geschöpflichen Existenzen umschließt,[3] und eine continuirliche Erneuerung ihres Seins involvirt; es bedeutet in seiner continuirlichen Dauer die Immanenz Gottes in der Welt. Aus der denkenden Betrachtung der durch diese Immanenz begründeten Wechselbeziehung zwischen Endlichem und Unendlichem resultirt die apriorische Wissenschaft der Natur,[4] welche drei Hauptdoctrinen in sich faßt: Die begriffliche Abscheidung des Endlichen vom Unendlichen, das Verhältniß des existenten Endlichen zum göttlichen Denken und zur göttlichen Macht, die fortschreitend sich verwirklichende Einigung des Endlichen mit dem Unendlichen.

a) Die begriffliche Abscheidung des Endlichen vom Unendlichen betreffend[5] steht vor Allem fest, daß das Endliche in seinem Gegen-

---

[1] La sostanza del mondo o cominciò con quella primissima mutazione, ovvero l' antecedette. Nell' un supposto, il mondo ebbe principio; nell' altro dico parimente che l' ebbe. Per fermo, lo stato della sostanza e il modo suo di essere anteriore a tutte le mutazioni non potè, secondo il supposto, avere durazione nè infinita nè finita. Non potè il primo, perchè è contradittorio aggiungere una quantità infinita ad una serie finita e dare termine a ciò che non connobbe principio. Non potè il secondo, perchè affermandosi quello o quel modo non avere avuto cominciamento si nega essere un finito a rispetto della durata. O. c. I, p. 498.

[2] Come tutti gli enti finiti e creati dipendono da quell' atto e gli sono congiunti per legame di causalità, così eziandio la durata loro si riferisce naturalmente ad esso atto creativo. Imperocchè ad ogni momento del loro esistere è simultanea l'efficacia e la persistenza di quello; e intanto prolungano la propria esistenza in quanto in ogni attimo esso li mantiene e sostiene. Il tutto adunque del tempo e la fuga intera dei secoli risulta di una serie di mutazioni e di permanenze con riferimento continuo alla eternità immobile e indefettibile di quell' atto per cui sussistono e da cui ricevono i limiti della propria esistenza. O. c. I, p. 500.

[3] Confess. I, p. 515.

[4] O. c. II, pp. 14 sgg.

[5] O. c. II, pp. 34 sgg.

satze zum Einen Unendlichen ein vielfaches, in sich getheiltes und diverses sein müsse. Demzufolge kann ihm Homogeneität, Ähnlichkeit und Übereinstimmung nur durch eine außer ihm gelegene Causalität, jene nämlich des Unendlichen, zu Theil werden. Obschon die Vorstellung eines ursprünglichen Chaos eine bloße Denkabstraction ist, indem das Endliche in seiner Entstehung aus dem Nichts auch nicht einen einzigen Moment sich selbst allein völlig überlassen blieb, sind doch die Anfänge des Universums als eine ursprüngliche Alienation desselben von Gott zu betrachten, wie denn insgemein das Endliche selbst mit göttlicher Unterstützung seine selbsteigene Limitation und Impotenz nur allmälig und stufenweise überwindet. Das uranfänglich in der Schöpfung Gesetzte sind die monadischen Singularitäten, welche jedwede dem geschöpflichen Dasein von Natur aus immanente Allgemeinheit ausschließen, mag diese in aristotelischer Weise als Ὕλη oder mit Plato als Weltseele oder wie sonst immer gedacht werden. Es gibt keine andere Allgemeinheit in der Natur, als jene der coordinirten Conspiration der einzelnen Theile derselben zur fortschrittweisen Erwirkung der letzten und höchsten Ziele der Schöpfung. Die scholastische Annahme eines Universale in re oder von der natürlichen Wirklichkeit immanenten Ideen zerstört oder schwächt die Bedeutung des Singulären und Individuellen, und verwandelt es in eine vorübergehende Erscheinung; alle Universalien sind ante rem, alle Ideen a priori. Die particulären Componenten der geschöpflichen Daseinswirklichkeit, welche in ihrem Zusammensein das getheilte, vielfältige Sein des Endlichen darstellen, können nicht selber wieder theilbar sein, weil in ihnen sonst das Unendliche, welches durch ihren Begriff ausgeschlossen ist, auf irgend eine Weise enthalten wäre. Daraus folgt, daß die Körper weder actuell, noch auch nur potentiell in's Unendliche theilbar seien; letzteres im besonderen darum nicht, weil eine Potentialität, die gar nicht actuell werden kann, sich selbst aufhebt. Jedes körperliche Element ist sonach einfach (nicht zusammengesetzt), und als solches unausgedehnt. Mamiani adoptirt somit im Allgemeinen den Leibniz'schen Monadismus, erklärt sich jedoch gegen das Leibniz'sche Principium indiscernibilium,[1] so wie gegen die absolute wechselseitige Incompenetrabilität des endlichen Seienden.[2] Allerdings sei die absolute Compenetrabilität aus meta-

[1] O. c. II, pp. 46 sg.

[2] Tra le sostanze reali finite come appariva impossibile al Leibnizio qualunque congiungimento effettivo ossia qualunque parziale compenetrazione?

physischen Gründen zu verwerfen, da sie mit dem Begriffe des Endlichen als disgregirter Vielheit sich nicht vereinbaren lasse. Hiedurch sei aber eine relative Compenetration nicht ausgeschlossen, ohne welche sich das mundane Geschehen nicht erklären ließe. Die Monaden müssen sich, soll es zu Formationen und Entwickelungsprocessen der kosmischen Realitäten kommen, auf irgend eine Weise zusammenfügen und Verbindungen unter einander eingehen, welche eine active und passive Reciprocität derselben unter einander involviren; diese Reciprocität läßt nach Verschiedenheit der Monaden verschiedene Grade relativer und theilweiser Unification derselben zu. In Folge solcher Verbindungen kann ein Endliches die Acte der Potenzen anderer endlicher Seiender veranlassen; es kann ferner im Zusammenwirken mit ähnlichen Seienden und durch Participation an den Acten diverser Seiender seine eigene Wirksamkeit erweitern und verändern; es kann endlich untergeordnete Seiende sich als Instrumente seiner Wirksamkeit coordiniren. Dieß sind die drei Hauptarten der Erweiterung der Existenz eines einzelnen endlichen Seienden durch Vermittelung anderer Seiender. Es ist aber noch ein anderer Modus der Überwindung der Insufficienz eines endlichen Seienden möglich, und dieser besteht darin, daß ähnliche und diverse Seiende in einer Weise zusammengeordnet werden, aus welcher ein complexives und terminatives Factum resultirt, zu dessen Erwirkung alle anderen Facta conspiriren. Indeß setzt das innerste Wesen der Endlichkeit dem Streben der endlichen Seienden nach Kraftentfaltung und Kraftentwickelung unübersteigliche Gränzen. Das Excitirtwerden eines Seienden durch andere Seiende bringt ersteres in Abhängigkeit von den letzteren und modificirt die Thätigkeit desselben. Das Zu-

---

Certo, fra l' assoluta identità e l' assoluta diversità, tra l' uno e il più nessuna cosa tramezza. Ma nei finiti v' à l' esterno e l' interno, e cioè a dire che oltre al subbjetto intimo v' ànno gli atti, i modi e le accidenze; e non è punto contradittorio che due sostanze poste in certa mutua condizione di essere sieno un molteplice quanto alla diversità del subbjetto loro incomunicabile e sieno parzialmente uno quanto alla compenetrazione di certi atti; nè dimenticandoci mai che questa espressione „parziale penetrazione" è al tutto metaforica e vuole da ultimo significare l' attinenza reale e reciproca dell' azione e passione fra due sostanze, escluso qualunque intermezzo. Una cosa è per sè patente e non può cadere in controversia, e cioè che mentre Leibnizio affermava la solitaria vita delle sue monadi, cento minimi atti di forze esterne lo penetravano; onde egli veniva costretto a negare da mane a sera il suo senso intimo e la evidenza intuitiva. O. c. II, p. 50.

sammenwirken ähnlicher Seiender vermehrt bloß die Quantität der Wirkung, erzeugt aber keine neue Qualität derselben; und tritt nicht ein Diverses und Entgegengesetztes mitwirkend ein, so erlahmt die Cooperation und sinkt rasch zu völliger Unthätigkeit herab (z. B. wenn bloß Attraction ohne Gegenwirkung statt hätte). Die Participation am Diversen kann eine gewisse Gränze nicht überschreiten, das Ähnliche nicht ein vollkommenes Ähnliches erzeugen. Das Wirken eines Seienden auf untergeordnete Seiende, um sie in werkzeugliche Existenzen zu verwandeln, involvirt eine geordnete Reihe von Acten, welche sich, sofern die untergeordneten Seienden nicht rationale und moralische Subjecte sind, ohne Eingreifen eines überweltlichen Principes nicht begreifen lassen. Die organisatorische Thätigkeit in der Natur ist somit unmittelbar auf die Allmacht des creativen Actes als Princip zurückzuleiten.

VII.

b) Das Wirken der göttlichen Ordnermacht ist durch die Beschaffenheit des Endlichen bedingt. In der unermeßlichen Vielheit der geschöpflichen Dinge kommt Ähnlichkeit, Diversität, Varietät und Gegensatz vor. Diversität bedeutet specifische Verschiedenheit, Varietät individuelle Verschiedenheit innerhalb derselben Species. Die Gegensätzlichkeit ist dreifach: metaphysische, moralische, physische Gegensätzlichkeit. Die metaphysische Gegensätzlichkeit bezieht sich auf den Gegensatz zwischen Unendlichem und Endlichem, auf welchen auch die Gegensätze zwischen Ja und Nein, Sein und Nichts, Sein und Privation, Gut und Bös, Schön und Häßlich, Wahr und Falsch zurückzuführen sind. Die moralische Gegensätzlichkeit reducirt sich dem Gesagten zufolge auf die metaphysische. Die physische Gegensätzlichkeit resultirt aus einer speciellen Mischung von Ähnlichem und Diversem; das völlig Diverse erzeugt keinen Gegensatz. Die gegensätzlichen natürlichen Kräfte haben jederzeit eine generisch identische aber conträr determinirte Action.

Das Endliche als solches tritt, so weit nicht das Unendliche in die Gestaltung desselben eingreift, aus der inalterablen Identität seiner ursprünglichen und ungezeugten Essenz nicht heraus.[1] Aber auch dem bereits gestalteten Endlichen verbleibt eine gewisse unverlierbare Identität, welche in der sinnlichen Daseinswelt die substantiellsten Bedingungen

[1] Confess. II, pp. 178 sgg.

der körperlichen Natur betrifft. Alles Körperliche ist ausgedehnt, hat eine Figur, ist impenetrabel, der Bewegung, Theilung, Attraction u. s. w. unterworfen. Die substantielle Gleichförmigkeit des Körperlichen ist die unterste Grundlage der Einheit des Weltganzen, und die unmittelbare Möglichkeitsbedingung des wechselseitigen Aufeinanderwirkens der Theile des Weltganzen; sie ist zugleich auch ein unterstes endliches Abbild der Einheit des unendlichen göttlichen Seins. Sie hat als die Voraussetzung der actuellen Gestaltungen des Körperlichen den Charakter eines Indefinitum an sich, welches in einem bestimmten Gedankenverhältnisse zum göttlichen Infinitum steht.

Die Diversität und Varietät der Naturobjecte ist grundhaft bereits mit der Diversität der monadischen Componenten des Weltdaseins gegeben. Die factisch gegebenen diversen Gestaltungen lassen sich nicht a priori deduciren; wir sind in Erkenntniß derselben an die Erfahrung angewiesen. Wir können einzig von bestimmten zu Tage tretenden Qualitäten auf ein denselben entsprechendes Substrat schließen; die Qualität haben wir als den durch die Expansion der verborgenen Kraft producirten Ausdruck der Substanz anzusehen. Das ursächliche Princip der geschöpflichen Diversitäten und Varietäten ist der creative Act, der so viele Unionen von Actus und Potenz, Qualität und Substanz, als ihrer möglich sind, in's Dasein ruft und rufen wird. Möglich sind alle jene Unionen, welche keinen Widerspruch involviren, und alle jene Zusammensetzungen und Combinationen separirter Seiender, welche der Natur der gegebenen Elemente nicht widerstreiten. Die Möglichkeit erscheint hier als Compossibilität, welche Mamiani weiter ausgedehnt wissen will, als Leibniz zuläßt; denn dieser wollte einzig jene Dinge als compossibel zulassen, welche in den Plan der absolut besten Welt passen. Daraus resultirt dann auch ein anderer Begriff des Unmöglichen; nach Mamiani ist nur dasjenige unmöglich, was weder für sich noch in Verbindung mit Anderem subsistiren kann, während bei Leibniz den realen Unmöglichkeiten auch noch moralische sich anschließen. Der Leibniz'sche Optimismus zieht die Consequenz nach sich, daß die weitaus größte Zahl der möglichen Dinge, welchen zufolge seines grundsätzlichen Optimismus das Wirklichwerden schlechthin versagt ist, zugleich auch als unmögliche zu erachten sind. Auch Mamiani unterscheidet zwischen factiblen und bloß denkmöglichen Dingen; denkmöglich sind alle Dinge, deren Begriff keinen Widerspruch in sich schließt, factibel die compossiblen Dinge. Die unvermeidlichen Limitationen des

Endlichen bringen es mit sich, daß nicht alle denkmöglichen Dinge wirklich werden können; die factiblen Dinge aber müssen sämmtlich wirklich werden. Nur sind wir, da wir keinen Einblick in's Wesen der Dinge haben, nicht im Stande, die Gränze zwischen Factibilität und Infactibilität in concreto zu bestimmen. Auch sind wir, obschon wir die denknothwendige allgemeine metaphysische Beschaffenheit des geschöpflichen Seins anzugeben vermögen, nicht im Stande alle jene Subsistenzmöglichkeiten zu eruiren, welche sich unter jene allgemeinen metaphysischen Bestimmtheiten des geschöpflichen Seins subsumiren lassen.[1]

Da alle factiblen Dinge wirklich werden sollen, aber nicht alle auf einmal wirklich werden können, so ergibt sich hieraus eine in unabsehbarer Reihenfolge und in fortschreitender räumlicher Erweiterung sich vollziehende Entwickelung des Universums, welche nicht Anderes, als das Unendliche selber zu seiner Gränze hat, und dieses zu seiner Gränze haben muß, da die Zahl des Factiblen hinter jener des Denkmöglichen zurücksteht. Die durch keine bestimmte Gränze definitiv abgeschlossene räumliche Ausbreitung, welche das kosmische Sein als Indefinitum erscheinen läßt, betrifft jedoch nur die untersten Formationen des Körperlichen, während in den auf Grund derselben sich vollziehenden höheren Formationen die eingränzende Form ihre Rechte geltend macht, um die Vollendung des Universums vorzubereiten, weche darin besteht, daß zu der quantitativen Vollkommenheit, welche in der unermeßlichen Ausbreitung des Stoffes besteht, die qualitative Vollkommenheit hinzutrete, welche mit dem Dasein der rationalen und moralischen Existenzen gegeben ist. Diese sind unserer irdischen Erfahrung zufolge eben nur auf Grund complexer und synthetischer körperlicher Formationen höheren Ranges möglich, und stellen die zusammenfassenden Abschlüsse der Formationen der körperlichen Welt dar. Auch ist der auf die Verwirklichung des Guten abzielende Zweck des Universums ohne das

[1] Nulla non c' impedisce di concepire che possano nella creazione sussistere altre forme e nature di enti che non sieno sostanze a propriamente parlare, ma sì altra cosa infigurabile e inconoscibile a noi mortali. I limiti del nostro pensare non sono del sicuro i limiti dell' essere; e benchè gli enti i quali sono fuori dei nostri concetti non possono contravvenire agli adagi assoluti della nostra logica, non però dimeno possono essere altra cosa, e cioè appunto il diverso affatto da quello che conosciamo e pensiamo. O. c. II, p. 53.

Vorhandensein intelligenter Wesen nicht erreichbar; demzufolge zielt die Welterschaffung vornehmlich auf die Hervorbringung rationaler Wesen ab, zu deren Existenz die Körperwelt sich als Vorbedingung und Mittel verhält.

VIII.

c) Der auf die Verwirklichung des Guten abzielende Zweck der Schöpfung kann nur durch Vereinigung des Geschöpfes mit dem Schöpfer als absolutem Gute erreicht werden. Dieser Vereinigung sind bloß rationale Geschöpfe fähig; sie gelangen mittelst derselben zum vollkommenen Besitze des in Gott urhaft existenten Guten. Die Vorbedingung dieser Erlangung ist die geistige Anschauung desselben und die hierdurch bedingte freithätige Wirksamkeit; der actuelle Besitz desselben heißt Seligkeit.[1]

Im strengen Sinne verstanden ist eigentlich nur die Seligkeit das Gute, sofern unter dem Guten eine auf sich selber stehende und vom Seinsgedanken unterschiedene Idee zu verstehen ist. Aus dem Gedanken des Seins als solchen läßt sich der Gedanke des Guten nicht mit apriorischer Nothwendigkeit ableiten; daß Gott der seinem Wesen nach Gute sei, wird uns auf dem Wege der Erfahrung gewiß, welche uns mit den Vollkommenheiten bekannt macht, die wir auf das Absolute als das vollkommenste Sein zu übertragen haben. Diese Vollkommenheiten sind concretisirende Determinationen des Seienden; der in abstracto gefaßte Gedanke des substantiellsten und unendlichen Seins ist als solcher völlig indeterminirt, daher die Analyse desselben die concrete Bestimmtheit des Gutseins nicht ergibt.

Da der Gedanke des Seins und des Guten sich nicht decken, so läßt sich das Seligsein nicht dem endlichen Seienden als solchem attribuiren; und das von uns erkannte substantielle Gute oder Gott kann zufolge seiner Geistigkeit nur intellections- und willensfähigen Wesen zum Objecte des Besitzes und Genusses werden. Gleichwol läßt sich der Begriff des Guten (oder vielmehr des Gutes) in erweitertem Sinne auffassen und auf jeden Besitz anwenden, der als Mittel zur Erlangung des höchsten Zweckes dient, und insbesondere auf den Besitz jener Güter, welche wie Tugend, Wissenschaft u. s. w. nicht bloß Mittel, sondern selber auch Zwecke sind. Und sofern der göttlichen Providenz

[1] Confess. II, pp. 222 sgg.

Alles ohne Unterschied als Mittel zur Actuirung des Weltzweckes dient, wird selbst das Schlimme und Böse, obwol an sich Gegensatz zum Guten, Gelegenheitsursache des Guten.

Das Übel ist nach Mamiani[1] schon mit der Natur des Endlichen gegeben. Multiplicität ist nicht bloß Nicht-Einheit, sondern auch Disgregation; alles Zusammengesetzte ist auflösbar und zerreißbar; in der Diversität geht nicht bloß die Einheit unter, sondern es ist mit ihr auch etwas der Einheit Entgegengesetztes gegeben; Trägheit und Passivität bedeuten nicht bloß Abwesenheit einer bestimmten wirksamen Kraft, sondern zugleich auch Abhängigkeit von fremder Einwirkung. Der Begriff des Üblen involvirt also neben dem negativen Momente der Abwesenheit des Guten immer auch das positive Moment des Vorhandenseins von etwas dem Guten Entgegengesetzten. Denkt man sich ein Seiendes mit Sinn und Vernunft begabt, so muß man bei demselben auch ein beständiges Verlangen nach dem ihm Mangelnden und eine Aversion gegen das ihm nicht Homogene voraussetzen; Verlangen und Aversion sind aber keine rein negativen Dinge. Die Qualitäten des Endlichen lassen keine Erweiterung in's Unendliche zu, die endlichen Seienden sind nothwendig Quanta; obwol die Quantität aus der Limitation entspringt, ist sie doch nicht einfache Negation, sondern hat einen reellen und positiven Charakter. Daraus ergibt sich eine gewisse Species eines wahrhaftigen Malum. Denn da die Qualität zu ihrem Bestande nicht minder als die Qualität, die Modi, die Actionen und alles Andere einen gewissen Grad von Homogeneität heischt, so resultirt hieraus die allgemeine Nothwendigkeit der Proportion, und wo diese fehlt, ist ein positives Malum vorhanden. Wo die Proportion zwischen Actionen und Passionen mangelt, muß in materiellen Dingen Unordnung und Zerstörung, im organischen und belebten Wesen Schmerz eintreten. Aus gleichem Grunde tritt an die Stelle des Schönen das Häßliche, und die aus ihren richtigen Maßverhältnissen heraustretende moralische Handlung wird zur nichtguten Handlung; alle Irrthümer des Denkens lassen sich als Concepte ohne richtige Proportion und richtiges Maß fassen.

Mamiani stellt sich durch diese Auffassung des Malum in Gegensatz zur optimistischen Weltanschauung Leibnizens, der das Malum einzig von Seite seiner Dienstbarkeit für das Gute in's Auge faßt; Leibniz könne keine Antwort geben auf die Frage, weßhalb Gott eine

[1] O. c. II, pp. 107 sgg.

solche Welt geschaffen habe, in welcher das von ihm beabsichtigte möglichst große Gute auch ohne Übel und Sünde erzielbar gewesen wäre. Nach Mamiani ist es undenkbar, daß der Schöpfungszweck ohne stufenweise Überwindung der Hindernisse, welche dem Wirken der geschaffenen Potenzen zufolge ihrer anfänglichen Unzureichendheit entgegenstehen, erreicht werden könne; mit jener anfänglichen Unzureichendheit ist aber das Malum von selbst gegeben.

IX.

Wird das Malum als etwas dem Endlichen als solchem Anhaftendes erkannt, so erscheint die Verwirklichung des Weltzweckes, so weit sie a priori gewiß sein soll, von einer göttlichen Präordination und continuirlichen Einwirkung Gottes auf das mundane Sein und Geschehen abhängig.[1] Denn vom rein aposteriorischen Gesichtspunkte betrachtet erhebt sich das die Gegensätze von Gutem und Schlimmem, Ordnung und Unordnung in sich schließenden mundane Geschehen nicht über den Bereich des Contingenten; es kann zum Guten, aber auch zum Schlimmen ausschlagen, ein definitiv abschließendes Resultat desselben läßt sich aus einer auf Erfahrung und Induction beruhenden Betrachtung des Laufes der Weltdinge nicht ableiten. Die göttliche Präordination ist eine denknothwendige Voraussetzung der kosmischen Ordnung. Die endlichen Seienden möchten wol, sich selber überlassen, bis auf einen gewissen Grad im Zusamentreffen compatibler Diversitäten verschiedene particuläre Totalitäten constituiren; niemals aber würde es dahin kommen, daß diese sich selbst zu einem planvoll geeinigten universalen Ganzen einigen. Die göttliche Präordination ist die göttliche combinatorische Kunst, durch welche die unermeßliche Vielheit der geschöpflichen Diversitäten zu einer harmonischen Einheit zusammengefügt wird; die continuirliche creative Thätigkeit das Mittel, sie zu actuiren. Das Ziel der creativen Thätigkeit ist die Mittheilung der möglichst großen Summe des Guten an eine möglichst große Zahl der Creaturen. Das göttliche Schaffen ist ein unbegränztes Vervielfältigen und Causiren von Diversitäten, welche alle von der Einheit des Zweckes, der mit dem Guten und mit Gott identisch ist, durchherrscht und umschlossen sind.[2]

---

[1] Confess. II, pp. 142 sgg.

[2] O. c. II, p. 217.

X.

Mamiani erklärt ein Eindringen der menschlichen Intelligenz in das Wesen der Dinge für unmöglich; er kennt deshalb, wie schon bemerkt, keinen centralen Weltgedanken, und stellt sich in der Ausführung der philosophischen Kosmologie principiell auf den Standpunkt des analytisch zergliedernden Erfahrungsdenkens. Er unterscheidet sieben Sphären oder Classen von Existenzen: siderische, ätherische, terrestrische, chemische, organische, animalische, menschliche Existenz.[1] Die innere Aufeinanderbezogenheit dieser sieben Classen des Existenten läßt sich nicht ermitteln, da eine in der anderen nicht wie die Species im Genus enthalten ist, und noch weniger alle zusammen wie subordinirte Genera in einem sie umfassenden höheren Genus enthalten sind. Man hat also dabei stehen zu bleiben, in ihrem Zusammensein ein harmonisches Ganzes zu erkennen, in welchem sich das providentiell gefügte Ergebniß der combinirten Diversität der Substanzen und Ursachen darstellt. Die vier ersten Classen constituiren die Sphäre des Naturdaseins im engeren Sinne, die letzten drei jene des Lebendigen und Geistigen. Das Eigenthümliche der ersteren ist die Beschränkung der sie constituirenden Seienden auf eine bestimmte Art von Zusammensetzung, während in den letzteren höhere Principien mit den niederen Potenzen in eine substanzielle Einheit verschmelzen.

In der unbelebten Natur beginnt der Bildungsproceß mit der Aggregation der gleichartigen Elemente. Hierin zeigt sich das Wirken eines attractiven Principes; diesem muß aber durch die Beweglichkeit heterogener Kräfte das Gegengewicht gehalten werden. Daraus entspringt die Coexistenz und der Gegensatz der Cohäsionskraft und der chemischen Actionen. Dasselbe Verhältniß zeigt sich zwischen den Massen und der Expansionskraft des Äthers, welche eine universale Ursache der Beweglichkeit, ein Princip der Excitation und Erneuerung ist. Aus der wechselseitigen Action der Massen und des Äthers resultiren einerseits die Phänomene der Wärme und des Lichtes, anderseits jene des Elektromagnetismus. In jeder der Sphären der unbelebten Natur erschließt sich eine unermeßliche Diversität des Seienden; so im Bereiche der Sternwelt, des Äthers, der chemischen Welt; allenthalben aber offenbart sich in den Zusammenfügungen des Diversen die teleologische

[1] Confess. II, pp. 217 sgg. — Ausführlicheres über Mamiani's philosoph. Naturlehre und Biologie bei Ferri II, SS. 85 ff

Absicht der möglichst besten Coordination der Mittel und der unbegränzten Verwirklichung des Guten.[1]

Die Welt des Lebendigen ist durch ein in den Stoff eintretendes neues Princip über die leblose Natur hinausgehoben.[2] Dieses Princip ist aber ein anderes auf jeder Stufe des Lebendigen sowie auch in jedem besonderen belebten Stoffgebilde. Seine Wirksamkeit ist wol durch eine besondere Disposition des stofflichen Gebildes bedingt, aber kein Ausfluß dieser Disposition, sondern ein Resultat seines Zusammenseins mit dem für seine Wirksamkeit zubereiteten Stoffe. Die Beschaffenheit und Wirksamkeit des Principes modificirt sich nach Art und Charakter des stofflichen Seienden, dessen individuirendes und unificirendes Princip es sein soll. Die Individuirung ist noch sehr unvollkommen auf der Stufe des pflanzlichen Lebens, etwas vollkommener auf der Stufe des thierischen Lebens, wahrhaft aber erst im Menschen verwirklichet. Demnach ist nur der Mensch wahrhaft ein Unum, und die Einheit seines Seins durch eine sein gesammtes leibliches Sein virtuell umschließende centrale seelische Monas vermittelt, während im Thierkörper, und noch mehr im Pflanzenkörper eine coordinirte Mehrheit von Monaden das die Lebensfunctionen causirende Princip ist. Das vegetative Leben ist noch mehr oder weniger vom Stoffe abhängig, und besteht in den unter Obmacht des Lebensprincipes vor sich gehenden Modificationen der organisirten Materie;[3] Lebensacte geistiger Natur machen sich erst im Empfinden und Begehren bemerkbar; und erst im Wollen tritt eine, wenn auch noch durch körperliche Reize veranlaßte, doch von der organisirten Materie und jeder Attribution derselben grundverschiedene Lebensäußerung hervor. Das höhere Lebensprincip setzt das Vorhandensein des niederen voraus; somit kann das thierische Lebensprincip nur auf Grund des Vorhandenseins des vegetativen

---

[1] O. c. II, p. 287.

[2] O. c. II, pp. 419 sgg.

[3] La vita vegetativa dell' animale eziandio perfetto opera non già independente dall' anima, sibbene prodotta con altre forze che quelle di essa anima e propriamente da certo sistema particolare e coordinato di monadi; e ancorchè non intendiamo per questo di escludere ogni azione migliorativa dell' anima umana sull' organo proprio e sol confessiamo che nè l'esperienza nè il raziocinio ci chiariscono a sufficienza su tal subbjetto. Ma nullameno ci chiariscono quanto bisogna per dimostrare la esagerazione della teorica domandata appunto dell' animismo e giusta la quale la vita vegetativa sarebbe fattura del nostro spirito. O. c. II, p. 498.

Principes seine Thätigkeiten entfalten. Im Menschen tritt an die Stelle des sensitiven animalischen Lebensprincipes die intellective Seele; die menschliche Lebendigkeit ist ein Compositum, welches aus der Union der menschlichen Seele mit der vegetativen Seele resultirt.[1]

XI.

Die menschliche Seele ist durch ihre Denkfähigkeit über alle anderen Beseelungsprincipien unendlich weit hinausgehoben.[2] Sie unterscheidet sich von den sinnlichen Lebewesen überdieß noch durch das Selbstbewußtsein, welches ihr die richtige Erkenntniß des Guten ermöglichet; denn nur ihrer selbst bewußte Wesen können eine Erkenntniß des realen Guten haben. Dazu kommen weiter das vom bloßen Begehren unterschiedene deliberirte Wollen und die erhabene Anschauung des Schönen, Gerechten und Heiligen als distinctive Vorzüge der menschlichen Seele. Obschon dieselbe mit dem Körper auf's Engste verbunden ist, darf man doch nicht so weit gehen, sie mit Aristoteles als Form des Körpers zu bezeichnen; denn dieß hieße soviel, als entweder die Einheit der Seele oder die Multiplicität des körperlichen Seins in Abrede stellen. Aristoteles war ohne Zweifel der Ansicht, daß die Seele den stofflichen Leib actuire; damit sprach er der Materie als solcher alle Kräfte ab, und leitete das vegetative Leben des Leibes ausschließlich aus der Seele ab.[3] Weit richtiger verglich Plato das Verhältniß der Seele zum Leibe mit jenem des Schiffers zu dem von ihm dirigirten Kahne; noch besser möchte mit Beziehung auf das von der Seele unabhängige Leben des Leibes das mythologische Bild von dem aus lebendigen Brettern und mit lebendigen Nägeln zusammengezimmerten Argonautenschiffe passen. Nur müßte, um das von Plato angewendete Gleichniß vollkommen zu verwerthen, auch noch hinzugefügt werden, daß die mit dem Körper und den organischen Monaden engstverbundene Seele zugleich auch durch ihr geistiges Leben am Absoluten und Ewigen theilhabe, und wie der Schiffer den ihn orientirenden Gestirnen, den ewigen Ideen zugewendet sei.

---

[1] O. c. II, p. 528.

[2] Confess. II, pp. 499 sgg.

[2] Nel fatto, la forma sostanziale degli organi risulta principalmente della virtù delle monadi costitutive; nè l' organo della sensibilità è meno elementato e plasmato da quella virtù. O. c. II, p 500.

XII.

Die menschliche Seele untersteht in Bezug auf ihr geistiges Leben einer vierfachen unmittelbaren Action des Absoluten,[1] der intellectiven, ästhetischen, moralischen und religiösen Action. Die menschliche Seele nimmt diese göttlichen Einflüsse nicht an sich, sondern in ihren Wirkungen wahr; sie verhält sich aber zu diesen nicht als unfreies, passivistisches Organ,[2] sondern fühlt sich durch dieselben zum höchsten Grade freier Selbstbethätigung erhoben.[3] Die unmittelbare Verbindung der Seele mit dem Göttlichen ermöglichet eine unbegränzte Entwickelung derselben,[4] die allerdings nur innerhalb der unüberschreitbaren Gränzen ihrer geschöpflichen Vermöglichkeit vor sich gehen kann, innerhalb dieser Gränzen aber eine unaufhörlich fortschreitende Vervollkommnung ihrer Thätigkeit zuläßt, die im seligen Sein zur vollkommenen Entfaltung gelangen muß.

Der Mensch soll seiner Bestimmung gemäß das rationale Leben in seiner vollkommenen Reinheit und ungehemmten Entfaltung kennen; dieß gilt vom Einzelnen und von der Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes. Wie das rationale Leben des Einzelnen im begränzten irdischen Dasein nur theilweise zur Entfaltung gelangt, so ist auch dem Gesammtleben der Menschheit auf Erden ein zeitliches Ziel gesetzt, welches die unbegränzte Entfaltung dessen, was im geistigen Können der Menschheit liegt, nicht zur Wahrheit werden läßt. Darum muß der auf unserem Planeten begonnene Entwickelungsproceß des Menschen in einer anderen Sphäre fortgesetzt werden, und zwar unter den die fortschreitende Entwickelung ermöglichenden Bedingungen. Zu diesen gehört ein vom menschlichen Erdenleibe verschiedener vollkommenerer vergeistigter Leib und der Wegfall aller sonstigen irdischen Hemmnisse einer vollen freien Entfaltung dessen, was im geistigen Vermögen der Menschheit liegt. Mamiani legt den Hauptnachdruck auf die von der vollkommenen Erkenntniß des Wahren und Guten abhängige sittliche Vollendung der Menschheit, die ihm andererseits wieder von der voll-

---

[1] O. c. I, p. 300 sg.

[2] Dieß wird speciell gegen Malebranche urgirt: O. c., p. 522.

[3] Talora, si move a compiere un atto di affermazione o di approvazione; talaltra, e con pari spontaneità, si volta ad ammirare la formosità degli oggetti o piega a terra le ginochia per adorare. O. c. I, p. 301.

[4] O. c. II, pp. 748 sg.; 771 sgg.

kommenen Vereinigung mit dem Absoluten abhängig ist. Der specifische Unterschied zwischen dem übersittlichen Sein des in Gott vollendeten Menschen und dem sittlichen Sein auf Erden als freithätigem Streben nach Vollendung ist nicht mit voller Deutlichkeit in Mamiani's Denken eingetreten. Ihm fehlt die Erkenntniß des seligen Seins als absoluten Abschlusses des irdischen Weltdaseins und der zeitlichen Menschheitsentwickelung; das im christlichen Glauben angehoffte und ersehnte ewige Leben erscheint ihm nur als Continuation des menschlichen Zeitdaseins, Zeit und Ewigkeit fließen ihm ineinander. Grund dessen ist sein kosmisch-realistischer Denkstandpunkt, von welchem aus er den Entwickelungsproceß der Menschheit in den interminablen allgemeinen Weltentwickelungsproceß hineingezogen sein läßt, und den in der Idee des Gottmenschen Christus gegebenen speculativen Gedanken eines absoluten Weltabschlusses unverwerthet bei Seite läßt. Das Indefinitum der räumlichen Weltausbreitung und geistig-innerlichen Weltentwickelung ist in der Idee des Gottmenschen Christus als der in Gott gefaßten sublimirten Recapitulation des Weltganzen in ein abschließendes und urbildlich causirendes Definitum umgesetzt, in dessen Idee die unbegränzt fortschreitende Weltentwickelung sich in den Gedanken einer absoluten continuirlichen Erneuerung des Weltdaseins aus seinem absoluten göttlichen Grunde umsetzt. Die Rückvermittelung und Hineinnahme des zeitlich-räumlich entfalteten Weltdaseins in seinen absoluten göttlichen Grund ist Einrückung desselben in seine absolute Begränzung, innerhalb welcher nur ein continuirliches Schöpfen der Creatur aus ihrem absoluten göttlichen Lebensgrunde als die wesentliche Lebensform des bei seinem absoluten Ziele angelangten Weltdaseins denkbar ist.

Dieß Letztere gilt speciell von den zur Vereinigung mit Gott gelangten Menschenseelen, die in Kraft dieser Vereinigung zum höchstgesteigerten Grade ihrer Activität gelangen, und diese als lebendige Formprincipien nicht bloß innerlich und geistig in der continuirlichen lebendigen Reproduction des in Gott erfaßten Weltdaseins, sondern auch in der Durchgeistung der als Medium der sinnlichen Weltwahrnehmung ihnen dienenden stofflichen Leiblichkeit bethätigen. Wir werden dieses Verhältniß der in Gott vollendeten menschlichen Seele zu ihrem verklärten Leibe als Nachbildung und Correlat der Verklärung des gesammten sichtbaren Weltdaseins durch den sie durchdringenden Glanz der göttlichen Klarheit aufzufassen haben. Die Fortdauer der sinnlichen Welt hätte keinen Zweck, wenn sie nicht sinnlich apprehendirt werden

könnte; ihre vollkommene sinnliche Apprehension involvirt aber eben so sehr ihre vollkommene Klärung, als auch die vollkommene Klärung des sinnlichen Wahrnehmungsorganes, mittelst dessen sie sinnlich apprehendirt werden soll. Jedes in Gott vollendete geistig-leibliche Menschendasein wird solchergestalt zu einem relativen Weltcentrum, in welchem die Lichtstrahlen geistiger und sinnlicher Erkenntniß convergiren, und das Weltganze in seiner wunderbaren Mannigfaltigkeit ideell und imaginativ sich continuirlich reproducirt. So rückt das in Gott vollendete Menschensein in die Mitte der Weltdinge, deren absolute Mitte Gott selbst ist. Jede lebendige Mitte ist ein lebendiger Umschluß dessen, was von dieser Mitte aus beherrscht wird, und somit Gott der absolute, der in Gott vollendete Mensch ein relativer Umschluß der Dinge, dessen Relativität es mit sich bringt, daß neben ihm andere ergänzende geschöpfliche Umschlüsse der Dinge bestehen. Der eine derselben ist in den die Weite und Tiefe der menschlichen Intelligenz überragenden Intelligenzen der Himmelsgeister, der andere in der den Menschen als sichtbares Wesen in sich fassenden sichtbaren Außenwelt gegeben. Diese letztere sinkt jedoch in der idealen Auffassung der Dinge als das Äußerste der Weltdinge zum Untersten herab, und hat eine rein werkzeugliche Bedeutung als Substrat höherer Existenzweisen und als Medium des geistigen Verkehres derselben; sie würde aber zu einem solchen Medium sich nicht eignen, wenn sie nicht als Gottes Werk auch Ausdruck göttlicher Gedanken wäre, wodurch ihr Sein geadelt wird und ihr Dasein als gotteswürdig erscheint. Dieß ist nach unserem Dafürhalten der von Mamiani nicht erreichte ächt christliche Platonismus der philosophischen Naturanschauung, mit welchem sich ein vom speculativen Formgedanken emancipirter realistischer Kosmismus nicht vertragen will.

XIII.

Mamiani überträgt seine allgemeinen Anschauungen über die Weltentwickelung speciell auf die zeitlich-irdische Menschheitsentwickelung.[1] Die Einigung des Ähnlichen, das Theilhaben am Diversen, das Zusammenwirken des Ähnlichen und Diversen sind die Vehikel der Vermittelung des continuirlichen menschheitlichen Fortschreitens. Wie Mamiani auf dem Gebiete der allgemeinen Weltlehre den theistischen Standpunkt

[1] Confess. II, pp. 847 sgg. — Vgl. Ferri II, SS. 113 ff.

vertritt, so in der Auffassung der geschichtlichen Entwickelung der menschlichen Civilisation den christlichen Standpunkt. Er weist die hylozoistische Auffassung der Entstehung des Menschen unter Hinweis auf die Beständigkeit der Arttypen zurück, welche es verbiete, den Menschen selbst nur leiblich aus irgend einer präexistenten Thierspecies abzuleiten; er anerkennt das biblisch-christliche Dogma vom Sündenfalle, und bekennt sich zum Glauben an den Welterlöser Christus. Was sich störend in seine christlich-gläubige Anschauung eindrängt, ist die ihm als höchste Wahrscheinlichkeit geltende Vermuthung, daß auch die übrigen Weltkörper von menschenähnlichen Wesen bewohnt seien — eine Annahme, durch welche seiner Zeit schon Origenes auf dem Gebiete der Christologie zu abenteuerlichen Phantasien sich hintreiben ließ. Mamiani entgeht der Versuchung hiezu durch sein grundsätzliches Fußen auf dem Erfahrungsstandpunkte, verzichtet aber hiemit grundsätzlich auf die speculative Lösung von Fragen, welche unabweislich sich aufdrängen, sobald die in ihrer Art einzige Bedeutung der Erde als zeitlicher Wohnstätte des Menschen in Abrede gestellt wird, und wird unwillkürlich von der dem christlichen Denken wesentlichen Auffassung des supramundanen Vollendungsstandes der Menschheit zu der kosmischen Idee eines interminablen Fortschreitens der Menschheit abgedrängt.

Die wesentlichsten Elemente aller Civilisation sind ihm Activität, Wissenschaft, Moralität; die der Wirksamkeit im zeitlichen Menschheitsdasein hemmend entgegentretenden Ursachen Trägheit, Irrthum und Egoismus. Die wesentlichen Erfordernisse und Mittel des wirksamen Durchgreifens der grundhaften Elemente aller Civilisation sind ihm Freiheit, Staat und Kunst, welche damit selber zu civilisatorischen Potenzen werden. Moralität und Religiösität sind ihm in der Wurzel identisch und nur zwei verschiedene Seiten, unter welchen die gesollte Güte des menschlichen Wesens und Willens sich darstellt. Das Ziel der weltgeschichtlichen Entwickelung der Menschheit ist die möglichst vorgeschrittene Entwickelung und harmonische Ausgleichung der civilisatorischen Potenzen im Leben jedes einzelnen Volkes sowol, als auch im solidarischen Verbande der Culturvölker, deren jedes seine besondere civilisatorische Aufgabe hat und durch Entrichtung derselben allen anderen ergänzend zur Seite tritt. Die einzelnen civilisatorischen Potenzen haben im Leben jedes einzelnen Volkes und im solidarisch verbundenen Gesammtleben der Völker ihre gesonderten Träger; die documentarisch

beglaubigte Geschichte beginnt mit einer gesonderten Vielheit der Stämme und Völker und weist innerhalb derselben in den rudimentären unvollkommenen Anfängen des politischen Gemeinlebens unvermittelte Gegensätze auf, welche erst im allmäligen Fortschreiten der geschichtlichen Entwickelung sich soweit ausgleichen, daß eine organische Lebenseinheit daraus resultirt. Die organische Durchbildung des menschlichen Gemeinschaftslebens in allen einzelnen nationalen und staatlichen Existenzen und im solidarisch verbundenen Gesammtleben der civilisirten Welt ist das höchste Ziel der zeitlich-irdischen Menschheitsentwickelung. Es gibt von Natur aus bevorzugte Völker und in jeder einzelnen Volksexistenz wieder von Natur aus bevorzugte Persönlichkeiten, von welchen die Impulse civilisatorischer Thätigkeit nach bestimmten Richtungen hin ausgehen; die Weiterverbreitung und Verallgemeinerung der durch solche Impulse hervorgerufenen civilisatorischen Thätigkeit, sowie der wechselseitige Austausch derartiger Impulse zwischen den verschiedenen Völkern ist eine Grundbedingung und ein unerläßliches Vehikel der Actuirung einer civilisatorischen Solidarität und organisch gegliederten Einheit der Gesammtmenschheit.

Mamiani faßt das göttlich präordinirte und unter den continuirlichen verborgenen Impulsen der göttlichen Schaffensthätigkeit vor sich gehende Wirken und Geschehen im Bereiche des menschlichen Culturdaseins als ein naturgesetzliches Wirken und Geschehen auf, nach Analogie des in der rein natürlichen Wirklichkeit und im allgemeinen kosmischen Dasein statthabenden Wirkens und Geschehens. So sieht er in der natürlichen Expansivkraft der civilisatorischen Potenzen und in der polaren Gegensätzlichkeit der nationalen Existenzen einen Reflex und eine analogische Wiederholung der Expansivkraft und Polarität der Naturkräfte. Religion, Wissenschaft, Handel und Industrie der Völker, ihr Ehrgeiz und ihre Macht sind Expansivkräfte, wie Wärme und Licht und alle Species der vegetativen und animalischen Welt, durch deren Fortpflanzung und Ausbreitung der zur Fassung des Lebendigen präordinirte Theil des Raumes ausgefüllt werden sollte. In den nationalen Gegensätzen liegt ein excitatives Moment, welches wie im reinen Naturdasein dem Wirken der Expansivkräfte ergänzend zur Seite tritt; und so kommt es, daß wie in der Natur, so auch im geschichtlichen Dasein Einigung des Ähnlichen und Theilhaben am Entgegengesetzten durch Mischung mit demselben zum Vehikel der Entwickelung wird.

Die Natur beschränkt sich nicht darauf, die Ursachen der Lebenserregung und Lebensentwickelung möglichst zu vervielfältigen, sondern sie variirt und vervielfältiget auch die Ursachen des Fortschrittes zu dem Ende, um die bereits erzielten Ergebnisse fortschreitender Entwickelung möglichst zu sichern, und den von Seite der Trägheit, des Irrthums und Egoismus drohenden Gefahren des Rückganges und Verfalles zu wehren. Die Natur bekämpft die Trägheit durch Tausende von Mitteln, durch welche sie den Menschen im Interesse seiner Selbsterhaltung und Prosperität zur Thätigkeit aufstachelt; ein sehr wirksames Gegenmittel gegen das Erlahmen in Trägheit ist ferner die dem Menschen natürliche Liebe zur Freiheit, die ihm auch zum Gefühle seiner persönlichen Würde und moralischen Verantwortlichkeit verhilft. Nicht minder stehen der Natur Mittel zu Gebote, den Egoismus einzudämmen und ihn in ein Agens des moralischen Fortschrittes umzuwandeln. Lehrreiche Beispiele hiefür liefert die Geschichte der Kriege und des Handels. Die Völker kamen zur Einsicht, daß brutale Rohheit im Kriege und provocirende wilde Kriegslust im Interesse ihrer eigenen Selbsterhaltung einzudämmen sei; damit wurde höheren moralischen Gesichtspunkten in Auffassung der Wechselbeziehungen der Völker Bahn gebrochen, und es dürfte dereinst der Tag kommen, wo die Appellation an die ewigen Ideen des Rechtes und der Humanität anderweitige Nothmittel der Aufrechthaltung friedlicher Zustände überflüssig machen dürfte. Die Erfahrungen auf dem Gebiete der Handelspolitik haben zur Überzeugung geführt, daß eine selbstsüchtige Ausbeutung fremder Völker im Interesse der eigenen Prosperität das Gegentheil dessen, was hiedurch angestrebt wurde, herbeiführe, und die Ausgleichung der nationalen Sonderinteressen nur in den allgemeinen Grundsätzen humaner Billigkeit und wechselseitiger Rücksichtnahme zu finden sei. Die civilisatorische Mission der Wissenschaft hat ihren natürlichen Schutz in dem natürlichen Begehren des Menschen nach Erkenntniß und in der Wahrnehmung der schlimmen gemeinschädlichen Folgen der Mißachtung und Vernachlässigung wissenschaftlicher Bildung und Einsicht.

Wissenschaft, Moralität und Activität sind die wesentlichen Grundbedingungen alles civilisatorischen Fortschrittes; die Menschheit ermangelt jedoch in ihrem zeitlichen Erdendasein der Mittel, diesen Culturpotenzen zu ihrem höchsten Entwickelungsgrade zu verhelfen. Im Gegentheil macht sich das Mißverhältniß zwischen den drei höchsten Culturpotenzen und den uns zu Gebote stehenden Mitteln ihrer Förderung

nur zu schmerzlich fühlbar. In dem Grade, als die Schätze wissenschaftlicher Einsicht sich mehren, wächst für jeden Einzelnen die Schwierigkeit der geistigen Bewältigung derselben; mit der fortschreitenden Zunahme der Bevölkerungen verengert sich das Gebiet ungehemmter Arbeitsthätigkeit für jeden Einzelnen; einer ungehemmten Entfaltung der Tugenden des sittlichen Willens stellt sich im irdischen Zeitdasein des Menschen die Abhängigkeit von den Eindrücken der Sinne und der Imagination, so wie von äußeren Daseinsverhältnissen hemmend entgegen. Daraus folgt, daß die Menschheit entweder zusammt ihrer irdischen Daseinssphäre eine Transformation erleben, oder dieser irdischen Daseinssphäre entrückt werden müsse, um in anderen, uns derzeit unbekannten Regionen frei und ungehemmt ihre ewigen hohen Ziele verfolgen zu können.

Mamiani entwickelte diese Ideen zunächst in den Vorlesungen, welche er während der Jahre 1857—1859 in Genua über Philosophie der Geschichte hielt; der wesentliche Inhalt derselben ist dem zweiten Theile seiner Confessioni, welcher die Principien der Weltlehre enthält, als Schlußpartie unter dem Titel: Del progresso nell' Universo einverleibt. Die von ihm der Philosophie der Geschichte zugewiesene Aufgabe ist die pragmatische Darlegung des zeitlichen Entwickelungsprocesses der Menschheit auf Grund der alles mundane Geschehen dirigirenden Gesetze. Wir verkennen nicht die geistige Berechtigung und wissenschaftliche Nothwendigkeit eines derartigen Unternehmens, glauben aber nicht, daß damit der Idee einer Philosophie der Geschichte genügt werde. Denn in dieser handelt es sich um Aufzeigung der im geschichtlichen Menschheitsleben sich offenbarenden und evolvirenden Ideen, welche als reale Gedankenmächte das menschliche Zeitdasein durchherrschen und tragen und in der Evolution des zeitlichen Menschheitslebens Gestalt und Ausdruck gewinnen. Mamiani läugnet diese Ideen nicht, läßt sie aber in den Hintergrund treten, weil sie ihm nicht die dem menschlichen Zeitleben immanenten lebendigen Agentien des universalgeschichtlichen Geschehens sind. Er würdiget die christliche Idee nach ihrer hohen civilisatorischen Bedeutung,[1] macht sie aber nicht zur Seele der weltgeschichtlichen Entwickelung, weil er einer centralen Vertiefung der Weltidee und Menschheitsidee aus dem Wege geht. Er verkennt demnach auch das den von ihm bemängelten Irrungen der Traditiona-

---

[1] O. c. II, pp. 833 sgg.

listenschule[1] zu Grunde liegende Wahre des Satzes, daß das Christenthum so alt wie die Welt sei, was nichts Anderes besagen will, als daß das Christenthum die dem innersten Wesen des Menschen entsprechende Religion sei, die, wenn auch unentwickelt und vielfach deformirt, von jeher im Menschheitsleben vorhanden gewesen sein müsse, so daß alle tieferen Ideen der heidnischen und außerchristlichen Religionen sich zu einer Postulirung des Christenthums gestalten. Mamiani verwirft die christologische Deutung des Prometheusmythus und ähnlicher Ideen, soweit dieselbe dem Traditionalismus zur Stütze dienen soll; er übersieht aber, daß es außer der traditionalistischen Erklärung solcher Ideen auch noch eine andere gebe, die so gewiß im Rechte ist, als das Christenthum wahr ist. Das Christenthum wäre nicht die absolut wahre, dem innersten Wesen und Bedürfniß entsprechende Religion, wenn sie nicht als solche durch allseitige unwillkürliche Anklänge des gemeinmenschlichen Denkens und Ahnens bezeugt wäre. Das von Mamiani verworfene Universale in re bringt sich sonach auch auf dem Gebiete des menschheitlichen Religionslebens zur Geltung und hängt innerlich mit der speculativen Auffassung der christologischen Idee zusammen. Die geistige Allgegenwart Christi im Menschheitsleben erklärt sich aus der universalistischen Bedeutung der Persönlichkeit Christi, welche das gesammte Menschheitsdasein in sich gefaßt hält und darum das die gesammte zeitliche Menschheitsentwickelung tragende Realprincip derselben, die concretisirte Immanenz Gottes im Menschlichen Weltdasein ist. Mamiani's Monadologismus erscheint, soweit er das Universale in re ausschließt, als ein Hinderniß, den tiefsten Ahnungen und Ideen der Religion und mythisirenden Dichtung gerecht zu werden, und drängt ihn unwillkürlich auf den Standpunkt einer pragmatisch-empiristischen Behandlung der menschlichen Dinge hin, mit welcher sich sein gewiß höchst anerkennungswürdiges Festhalten an der Realität einer idealen übersinnlichen Wirklichkeit nicht in vollkommenen Einklang bringen läßt. Sein empiristisch-geschichtlicher Pragmatismus bietet ihm allerdings die Anhaltspunkte einer vollkommen zutreffenden Kritik unrichtiger geschichtsphilosophischer Annahmen und Aufstellungen eines Vico[2]

---

[1] O. c. II, pp. 864 sgg.

[2] Vgl. O. c. II, pp. 781 sgg.; pp. 810 sgg. (unter Beziehung auf die von Vico behauptete Entwickelung jedes Volkes ausschließlich aus sich selbst heraus und auf die von Vico angenommenen Corsi e Ricorsi im Leben der Nationen).

und Macchiavelli;[1] die Ungenüge desselben tritt aber augenfällig zu Tage in der von ihm aufgestellten Idee eines interminablen und somit unbestimmbaren Fortschrittes, die eben den Mangel einer in höchsten Ideen definitiv abgeschlossenen Weltansicht bekundet.

XIV.

Die civilisatorische Entwickelung der Menschheit involvirt eine der Idee des Gerechten entsprechende Gestaltung der gesellschaftlichen und politischen Zustände derselben.[2] Diese hat sich aus dem inneren nationalen Leben der Völker heraus zu entwickeln und gipfelt in einem zur allgemeinen Anerkennung und Geltung gelangten internationalen Vernunftrechte. Das in aller irdischen Zeit freilich nur relativ erreichbare Ideal der menschlichen Gesellschaftsordnung ist die auf die Grundlage des ewigen Rechtes gestellte Freiheit der Individuen und der Völker. Zunächst handelt es sich darum, daß in jedem einzelnen Staate die Interessen der Einzelnen mit jenen des Gemeinwohles wenigstens annähernd auf eine für die Einzelnen wie für das Ganze möglichst förderliche Weise ausgeglichen werden. Die Rücksicht auf die denknothwendige Idee einer fortschreitenden Vervollkommnung des Ganzen und der Einzelnen soll die Regel dieser Ausgleichung sein. Der Staat ist nicht bloß eine territoriale Einheit, sondern eine auf den inneren Zusammenklang der Geister und Gemüther, der Gedanken und Gefühle gegründete Gemeinschaft, welche ihrer Natur nach ein störendes Eindrängen fremdartiger Elemente ausschließt, besonders wenn dadurch das Selbstbestimmungsrecht der zu einem staatlichen Ganzen Geeinigten beirrt oder völlig niedergehalten wird. Daraus ergibt sich von selber, daß die staatliche Einheit wesentlich auf dem Grunde der nationalen Einheit steht. Hiedurch ist nicht ausgeschlossen, daß stammesverschiedene Völker in eine nationale und staatliche Einheit verschmelzen können;

---

[1] O. c. II, pp. 791 sgg.; 795 (mit Beziehung auf die von Macchiavelli behauptete unabänderliche Beständigkeit der keine Mehrung und Abnahme zulassenden Summe von Kräften und Thätigkeiten im politischen Gemeinleben der Völker).

[2] Mamiani entwickelte seine hierauf bezüglichen Ideen in seiner Schrift: Di un nuovo diritto europeo (Turin, 1859). Diesem Buche ist als Anhang beigegeben: Dell' ottima congregazione umana e del principio di nazionalità. — Voraus gieng: Fondamenti della filosofia del diritto e singularmente del diritto di punire, Lettere di T. Mamiani (Turin, 1853; 4ta ed.).

eben so wenig soll damit das moralische Recht einer durch die civilisatorische Mission bestimmter Völker bedingten Herrschaft derselben über fremde Völker irgendwie bestritten werden. Eine derartige Berechtigung läßt sich aber nicht für die Unterjochung civilisirter Nationen durch minder civilisirte Völker in Anspruch nehmen; es gibt kein Recht der Verjährung, zufolge dessen der Anspruch des unterjochten höher civilisirten Volkes auf Wiedererlangung des Rechtes seiner freien Selbstbestimmung erlöschen könnte. Die einem staatlichen Ganzen Angehörigen sind nur dann innerlich mit einander verbunden, wenn sie sich als Glieder eines gemeinsamen Vaterlandes fühlen; nur unter dieser Voraussetzung ist auch die Geneigtheit zur Erfüllung aller gemeinsamen bürgerlichen Pflichten und in Folge dessen eine milde und humane Gesetzgebung, sowie eine nationale Erziehung möglich. Die Anwendung hievon auf die moralische Berechtigung der italienischen Unabhängigkeitsbestrebungen ergibt sich von selbst. Mamiani findet es begreiflich, daß noch ein Hugo Grotius, der Schöpfer der Wissenschaft des modernen Völkerrechtes, an die dauernde Rechtsverbindlichkeit einer durch Eroberung oder anderweitige politische Negociationen herbeigeführten Unterwerfung eines civilisirten Volkes unter einen fremden Herrscher glauben konnte; es liege aber hier jedenfalls eine ungerechtfertigte Übertragung privatrechtlicher Verhältnisse auf die Verhältnisse der Völker zu einander vor, deren jedes als eine collective moralische Persönlichkeit auch die jeder menschlichen Persönlichkeit zukommenden Rechte moralischer Selbstbestimmung haben müsse. Diese können ferner auch nicht durch den Rechtstitel der Souveränetät eines die berechtigten nationalen und vaterländischen Bestrebungen niederhaltenden Herrschers annullirt werden; und eben so wenig durch Congresse und Tractate, in welchen über die Völker ohne Rücksicht auf ihre heiligsten Interessen verfügt wird. Österreich und der Wiener Friede vom J. 1815 sammt den nachfolgenden Congressen in Karlsbad, Troppau, Laibach und Verona kommen bei Mamiani eben so übel hinweg, wie die Rechtslehrer der historischen Schule, welche der Erhaltung des auf dem Wege geschichtlicher Facta erlangten Länderbesitzes und Machtbesitzes das Wort reden. Mamiani erklärt sich gegen das Recht der Abmachungen unter den größeren Mächten ohne Beiziehung der schwächeren Mächte, so wie weiter gegen das Recht der Intervention zum Nachtheile der freien Selbstbestimmung eines Volkes oder Staates, überhaupt gegen jedes Attentat auf die Selbstständigkeit und

Autonomie civilisirter Völker und Staaten. Ein europäischer Völkerareopag wäre allerdings seiner Idee nach etwas sehr Schönes; er könne aber nicht durch Diplomaten constituirt werden, welche einzig im Interesse ihrer Fürsten und Höfe agiren. Vor der Hand sei die öffentliche Meinung der civilisirten Welt der berufenste Regulator der internationalen Beziehungen; das Übrige habe man dem gottgeleiteten Gange der Geschichte und der Macht der im allgemeinen Culturleben wirksamen geistigen und moralischen Potenzen anheimzugeben. Die großherzige Hilfe, welche eine fremde Macht einem unterdrückten Volke gegen seine Unterdrücker leiht, ist keine Verfehlung gegen das Princip der Nichtintervention, weil sie mit keiner Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines Staates verbunden ist und kein Attentat auf die Autonomie der Völker involvirt, vielmehr einer Forderung der internationalen Gerechtigkeit zu genügen sucht. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint dem patriotisch-nationalen Sinne Mamiani's die Hilfeleistung Napoleon's III zur Gründung des neuitalischen Königreiches als eine hochherzige That, welcher indeß, wie wir hinzufügen möchten, das Verdienst der vollkommen freien Selbstentschließung fehlte. Richtig ist, daß er als Werkzeug der völkerleitenden göttlichen Providenz handelte, deren Fügungen über das von Mamiani postulirte internationale Vernunftrecht erhaben sind und der von ihm bestrittenen Berechtigung des historischen Positivismus einen für die Gesammtdauer der irdischen Zeit nicht zu beseitigenden Rückhalt leihen. Die absolute Ausgleichung der geschichtlichen Positivität mit der reinen Rationalität scheitert an der thatsächlich gegebenen Beschaffenheit des irdischen Zeitmenschen, welche sich durch sich selber zu einem Argumente für die Nothwendigkeit eines absoluten persönlichen Weltregenten gestaltet. Was in dieser Herrschaft als hart und drückend empfunden wird, geht auf Rechnung der Lebenszustände des gefallenen Geschlechtes, welche nicht eher vollkommen sanirt sein werden, als bis Gott Alles in Allem geworden ist. Selbst die gottgestiftete Kirche, die Erneuerin der menschlichen Gesellschaft, participirt nach ihrer menschlichen Seite an den Mängeln und Unvollkommenheiten des menschlichen Zeitdaseins und ist unvermögend, alle Schäden und Gebrechen des menschlichen Zeitdaseins zu heilen und zu beseitigen. Sie bietet aber für diese zeitlich nicht zu beseitigenden Schäden und Gebrechen überreichen Ersatz in den durch ihr geschichtliches Dasein verbürgten Verheißungen einer zukünftigen, in Gott vollendeten Ordnung der Dinge, in welcher es kein vom gött-

lichen Walten unterschiedenes Zeitschicksal mehr geben wird und die absolute Gottesherrschaft sich als der absolute Sieg der Wahrheit und Gerechtigkeit offenbaren wird.

XV.

Die zeitliche Unmöglichkeit einer absoluten Rationalität der menschlichen Lebensverhältnisse rechtfertiget durch sich selbst den geschichtlichen Positivismus der zeitlich-irdischen Lebensverhältnisse der Menschheit, der allerdings nicht auf Kosten der Rationalität und Humanität verabsolutirt werden darf; denn dieß hieße einen falschen gottwidrigen Positivismus an die Stelle der durch die Kirche repräsentirten absoluten göttlichen Positivität in der Ordnung des menschlichen Zeitdaseins setzen. Die durch die Kirche repräsentirte absolute Positivität ist jene des gottgesetzten Heiles, in dessen Macht zunächst der innere seelische Mensch regenerirt, auf Grund dieser Regeneration aber die Gesammtheit der äußeren menschlichen Lebensverhältnisse einer continuirlichen Regeneration und Besserung unterzogen werden soll. So faßte auch Mamiani als gläubiger Christ die Sache auf;[1] er kann sich nur nicht mit Rosmini's Idee von dem in der Kirche gegebenen theokratischen Weltstaate befreunden, sofern die Legislation desselben, nämlich das kanonische Recht in seinem auf apostolischer Institution ruhenden Theile zugleich auch eine rechtsverbindliche staatliche Geltung haben soll. Mamiani hält diese Forderung für unerfüllbar; die mittelalterliche Auffassung des Verhältnisses der Kirche zu den Staaten stehe im Widerspruch mit der gesammten seitherigen Entwickelung der politischen Ordnungen und der europäischen Civilisation, und vertrage sich nicht mit der Autonomie des staatlich-bürgerlichen Rechtslebens.[2] Die kanonischen Gesetze binden den Gläubigen in seinem religiösen und kirchlichen Gewissen, aber nicht als Bürger eines bestimmten Staates; er sei daher nur der Kirche, nicht aber dem Staate für die Befolgung oder Nichtbefolgung der kirchlichen Gebote verantwortlich. Die Herrschaft der Kirche sei als Herrschaft über die Gewissen rein innerlicher Natur, und darum ausschließlich auf moralische Machtmittel angewiesen, die von den Zwangsmitteln des Staates eben so verschieden seien, als das auf die natür-

---

[1] Nuovo diritto europeo, p. 246.

[2] Teorica della religione e dello stato, e sue speciali attinenze con Roma e le nazioni cattoliche. (Florenz, 1868.)

liche Vernunft basirte staatliche Recht von dem auf Offenbarung und göttliche Auctorität gegründeten Rechte der Kirche verschieden sei. Die moderne Gesellschaft fasse eine große Zahl von Mitgliedern in sich, welche innerlich der Kirche entfremdet sind; man könne dem Staate nicht zumuthen, diese zum äußeren Gehorsam gegen die kirchlichen Satzungen zu zwingen, welcher bei Ermangelung einer inneren Unterwerfung nur unsittliche Heuchelei wäre. Alles dränge dahin, die beiden Ordnungen des staatlichen und kirchlichen Lebens klar und bestimmt auseinander zu scheiden; so wenig als der Staat die Kirche unterjochen dürfe, könne die Kirche den Staat zum Executor ihrer Ordnung machen. Wechselseitige Unabhängigkeit beider Gewalten von einander unter respectvoller wechselseitiger Anerkennung sei das einzige und unerläßliche Mittel eines friedlichen Nebeneinanderbestehens und Wirkens Beider. Der Staat stehe dem kirchlichen Wirken keineswegs gleichgiltig gegenüber, und seine grundsätzliche Achtung der Gewissensfreiheit könne nicht so weit gehen, daß er gewisse unter dem Deckmantel der Religion sich bergende subversive und gemeinschädliche Tendenzen dulde. Er handelt aber in diesem Falle nicht als Executor der Kirche, sondern als Wahrer und Schützer der gemeinbürgerlichen Ordnung.

Die innere Unterschiedenheit des geistlichen und weltlichen Regimentes läßt nach Mamiani's Dafürhalten die Vereinigung beider Gewalten in Einer Person nicht zu; er hält demnach das Aufhören der weltlichen Herrschaft des Papstes für eine rationelle Nothwendigkeit. Er würde sich seiner Zeit mit derselben ausgesöhnt haben, wenn die Laisirung der Verwaltung des päpstlichen Staates sich als ausführbar erwiesen hätte; nachdem dieß nicht der Fall gewesen, so sei der berechtigte Wunsch der Bevölkerung des Kirchenstaates, einen Staat im modernen Sinne des Wortes zu constituiren, nur durch völlige Abschaffung der weltlichen Herrschaft des Papstes zu realisiren gewesen. Durch den Verlust der weltlichen Herrschaft sei das Papstthum auf seine ursprüngliche Bestimmung zurückgeführt, und ein der politischen Unification Italiens entgegenstehendes Hinderniß beseitiget worden; eine Fortdauer der weltlichen Herrschaft des Papstes in einem noch so begränzten Gebiete würde fremden Mächten eine fortdauernde willkommene Gelegenheit gewähren, auf italischem Boden eine Position zu behaupten und bei gegebenem Anlasse eine störende Ingerenz in die inneren Angelegenheiten des italienischen Königreiches auszuüben. Wir halten die Logik dieses Raisonnements nicht für zwingend, erkennen

aber in der Occupation Roms durch die italienischen Truppen ein providentiell gefügtes Ereigniß, dessen Bedeutung und Folgen in einer uns annoch verhüllten Zukunft zu Tage treten werden.

Mamiani entwarf während seines Aufenthaltes in Athen in Form einer Zukunftsphantasie ein Gemälde von den kirchlichen Zuständen Roms,[1] wie sich dieselben gestalten würden, nachdem Rom Hauptstadt des italienischen Königreiches geworden und Papst und König daselbst in friedlicher Eintracht und wechselseitigem freundschaftlichem Einvernehmen neben einander wohnen und ihres beiderseitigen Amtes walten würden. Ein Missionär, der zehn Jahre in einem japanischen Kerker geschmachtet hatte, kehrt nach seiner Befreiung nach Rom zurück und findet dort Alles wunderbar verändert. Schon bei seiner Landung in Cività Vecchia fällt ihm die glanzvolle Beleuchtung der Stadt in später Abendstunde auf; er erfährt, daß sie von der Bewohnerschaft der Stadt zu Ehren eines allverehrten Priesters, welcher von der gesammten Diöcesangeistlichkeit zur Freude des gläubigen Volkes zum Bischof gewählt worden, veranstaltet sei. In Rom gilt sein erster Besuch dem Institute de propaganda fide, aus dem er hervorgegangen; auch da wird er überrascht durch die wissenschaftlichen Bereicherungen des Institutes, durch die auffallende Mehrung der Zahl der Zöglinge, durch den schwunghaften, auf der Höhe neuzeitlicher Forschung stehenden Betrieb der sprachlichen Studien; nicht Weniges hatte die Munificenz des Königs von Italien zur Hebung des Institutes beigetragen. Rom selbst findet er in religiös-kirchlicher Beziehung auf das Günstigste verändert. Die Abschaffung alter Mißbräuche der Priesterherrschaft hatte zur Folge, daß nunmehr eine ungeheuchelte katholische Frömmigkeit zu Tage tritt; trotzdem daß es keine Inquisition mehr gibt, daß die Namen derjenigen, welche ihre kirchlichen Pflichten versäumen, nicht mehr durch öffentliche Anschläge bekannt gegeben werden, zeigt sich keine Abnahme des kirchlichen Sinnes, zum Beweise, daß es zur Aufrechthaltung religiösen Sinnes und kirchlicher Frömmigkeit der im einstmaligen päpstlichen Rom aufgebotenen Zwangsmaßregeln nicht bedürfe. Die protestantische Propaganda ist, seitdem die Gewissensfreiheit gesetzlich anerkannt ist, viel weniger gefährlich als früher; nach religiösen Neuerungen waren die Italiener niemals be-

---

[1] Della rinascenza cattolica Narrazione d' un alunno di Propaganda Fide (1862). Abgedruckt in Mamiani's Prose letterarie, pp. 461—562.

gierig, ihre Wünsche beschränkten sich von jeher nur auf Reform der römischen Curie und Vertauschung des priesterlichen Prunkes und Wohllebens mit der apostolischen Einfachheit und Heiligkeit der alt-christlichen Zeit. Der Wegfall des religiösen Zwanges trägt auch auf dem Gebiete der religiösen Kunst seine guten Früchte; die wahre und ächte Kunst ist ihrer Natur nach edel und frei und gedeiht daher am besten dort, wo dem künstlerischen Genius freie Selbstentfaltung gegönnt ist. Allerdings hatten, mit wenigen Ausnahmen, auch die Päpste sich von jeher als Freunde und Förderer der Kunst erwiesen; ihre Mittel reichten indeß nicht so weit, als jene, welche jetzt von ganz Italien zur Verschönerung Roms und den damit zusammenhängenden Bemühungen um Anbau und Bonification unwirthlicher und gesundheitsverderblicher Strecken in der Umgebung Roms aufgeboten werden. Auch in der Wirksamkeit der römischen Geistlichen nimmt der zurückgekehrte Missionär die vortheilhaftesten Änderungen wahr; dieselbe ist, indem sie ihr Augenmerk auf die Interessen der nationalen Wohlfahrt und bürgerlichen Berufsthätigkeit richtet und die Arbeit durch Frömmigkeit veredeln lehrt, zu einer wahrhaft volksthümlichen Wirksamkeit geworden. Nicht minder fühlt sich der Missionär in seinen Gefühlen gehoben beim Anblicke der Huldigungen, welche die Bevölkerung Roms dem Nachfolger des Apostelfürsten Petrus allüberall erweist, wo man seiner ansichtig wird; erst jetzt, da er nicht mehr mit Hilfe fremder Söldlinge seine Macht und sein Ansehen zu behaupten nöthig hat, tritt die in den Herzen seiner geistlichen Unterthanen stets vorhanden gewesene Liebe und Verehrung zu ihrem geistlichen Vater und Oberhirten voll und rein an den Tag. Der Papst Neu-Roms ist von einem aus Männern aller katholischen Nationen zusammengesetzten Rathe umgeben; die Auswahl dieser Männer ist nicht mehr der Gunst zufälliger Umstände anheimgegeben, sondern durch ein der hohen Wichtigkeit der Sache angemessenes Verfahren geregelt. Jede katholische Nation schlägt dem Oberhaupte der Kirche ihre achtungswürdigsten Priester, ihre ausgezeichnetsten Bischöfe und hervorragendsten Theologen als Candidaten der Cardinalswürde vor, und der Papst vollzieht auf Grund dieser Vorschläge die nach reiflicher Prüfung den Bedürfnissen der Kirche am angemessensten erscheinenden Ernennungen. Die Verehrungswürdigkeit dieses heiligen Senates lenkt die bewundernden Blicke der Welt auf sich; auch in außerkatholischen Kreisen und Ländern beginnt man zu fühlen, daß in der Regeneration des Papstthums und der

römischen Kirche sich ein Ereigniß von weltgeschichtlicher Bedeutung zu vollziehen begonnen habe, durch welches die Einigung der getrennten christlichen Bekenntnisse und die Begründung eines ewigen Friedens zwischen Staat und Kirche vorbereitet sein dürfte. Am Schlusse der Erzählung wird noch der Papst der Zukunft selber in seiner persönlichen Erscheinung dem Auge des Lesers vorgeführt. Der aus Japan zurückgekehrte Missionär wird nämlich, nachdem er die in Neu-Rom eingetretenen Veränderungen vielfältigst zu beobachten Gelegenheit gehabt hatte, schließlich dem Papste vorgestellt, und schildert nachträglich die Eindrücke, welche diese Begegnung in ihm hinterließ. Er fand im Papste einen Mann von höchster priesterlicher Erleuchtung, einen Heiligen, vor welchem sich unwillkürlich die Kniee Aller beugen. Die Erzählung schließt mit einer Glorification des Papstthums der Zukunft; ein neues Zeitalter hat begonnen, die Weissagungen des Abtes Joachim beginnen sich zu erfüllen.

Mamiani zeigt sich in dieser Zukunftsvision vom versöhnlichsten Geiste und von achtungsvollster Rücksicht auf alle Institutionen der Kirche durchdrungen; auch dem kirchlichen Ordenswesen und seiner socialen Wirksamkeit zollt er Anerkennung, und verlangt nur gewisse Änderungen in der Organisation desselben, von welchen er den gedeihlichen Erfolg der Wirksamkeit desselben in der Zukunft abhängig sieht. Wir sind vollkommen davon überzeugt, daß die Zukunftsvision nicht als ein bloßes geistreiches Gedankenspiel gemeint war; es ist aber schwer zu fassen, wie ein Mann von der hervorragenden Begabung Mamiani's dafürhalten konnte, daß durch die Occupation Roms die Lösung des Problems „der freien Kirche im freien Staate" angebahnt werden könne. Die Formel des Problems, welche in der Zukunftsvision wiederholt citirt wird und gemeinhin den sardinischen Staatsmännern von einem gewissen Zeitpunkt an geläufig war, läuft auf eine abstracte Trennung des Geistlichen und Weltlichen hinaus, welche den geschichtlich gegebenen Verhältnissen widerstreitet und wenigstens auf europäischem Boden nicht durchführbar ist. Mit Mamiani's Denksystem steht sie allerdings in vollkommenem Einklange; sie läßt sich auf die ontologischen Grundanschauungen desselben zurückführen. Wie diesen zufolge das Gute etwas zum Sein Hinzutretendes ist, so ist die Kirche mit ihrer übernatürlichen Heilsordnung etwas zu der im Staate organisirten natürlichen Ordnung der Dinge Hinzutretendes, und zugleich so hoch über dieselbe hinausgerückt, daß sie als etwas

vom Grunde der reinen Natürlichkeit völlig Abgelöstes erscheint. Die Möglichkeit einer solchen Auffassung der Kirche zeigt indeß nur, wie wenig eine rationalisirende Philosophie das Wesen des Übernatürlichen zu erfassen vermöge, welches doch, wenn der Gedanke des Übernatürlichen nicht eine leere Fiction sein soll, darin bestehen muß, daß das Natürliche in seinem tiefsten Grunde durch eine göttliche Macht gefaßt und über sich selbst erhoben werde. Damit ist nicht eine Depression des Staates durch die Kirche involvirt, deren Wirksamkeit ja nicht den Staat, sondern die Gesellschaft im Staate zum Objecte ihrer Wirksamkeit hat; wenn es ferner insgemein dem Übernatürlichen zukommt, das Natürliche zur Idee seiner selbst zu erheben, so wird auch die Ausgeburt des Staates als einer in sich durchgebildeten Lebensform der zeitlich-irdischen Menschengemeinschaft als eine Wirkung des die menschliche Gesellschaft durchdringenden christlichen Geistes anzusehen sein. Dieser selbst kann aber als ein auf die ideelle Apprehension der Dinge gerichteter Geist nur der Reflex der die Dinge in ihrem innersten Wesen fassenden und über sich selbst zu ihrer gottgedachten Wahrheit erhebenden göttlichen Wirksamkeit, oder dessen, was wir oben als die dem menschlichen Zeitleben immanente göttliche Heilsmacht genannt haben, verstanden werden. Von dieser Seite hat nun augenscheinlich Mamiani das Wesen des Übernatürlichen und der Kirche nicht erfaßt; und daraus erklären sich denn auch die Anschauungen, zu deren Kundgebung er sich in einseitiger Präoccupirtheit seines Denkens von den Mängeln, die der menschlichen Seite der Kirche, ihrer zeitlich-irdischen Repräsentation, unvermeidlich anhaften, in einem letzten größeren Werke hindrängen ließ, und mit der Kirche in ihrem gegenwärtigen historischen Bestande völlig brach.

XVI.

Dieses letztere größere Werk ist Mamiani's Schrift über die Religion der Zukunft,[1] als dessen Absicht er bezeichnet, den in den Herzen Vieler erstorbenen religösen Glauben zu erneuern durch Darlegung eines kritisch gereinigten wissenschaftlichen Begriffes der Religion unter Ablehnung alles dessen, was die Dogmen der Vernunft oder

[1] La religione dell' avvenire. Mailand, 1880. — Diesem Werke folgte später noch: Della religione positiva e perpetua del genere umano. Mailand, 1881.

die Gränzen der Natur übersteigt.[1] In der Innerlichkeit der menschlichen Natur liegt übrigens mehr enthalten, als gewöhnlich zugegeben wird; und dieser innere Reichthum an Licht und Wahrheit macht die Nothwendigkeit einer äußeren geschichtlichen Offenbarung als überflüssig wegfallen. Es handelt sich um eine aus der tiefsten Innerlichkeit der Gesammtmenschheit herausgesetzte Religion, deren unvergänglicher Repräsentant Jesus von Nazareth ist; durch ihn ist die reinste Intuition des Heiligen vertreten, welche je einem Sterblichen beschieden war. Diese Anerkennung und Verehrung gilt indeß nur der Lehre und Predigt Jesu im Ganzen und nicht jedem einzelnen Theile derselben; denn im Einzelnen unterliegt sie vielen unsicheren Deutungen, deren keine auf volle und unzweifelhafte Wahrheit Anspruch machen kann. Auch ist schwer zu sagen, was aus der von Jesus gepredigten frohen Botschaft vom Himmelreiche geworden wäre, wenn sie nicht mit griechischer und römischer Bildung und Wissenschaft in innere Berührung gekommen wäre, und diese Verbindung nicht fortwährend zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern erneuert worden wäre.

Verweilen wir einen Augenblick bei dem Gesagten. Mamiani forscht nach einer aus der tiefsten Innerlichkeit der Menschheit herausgesetzten Religion. Er würde sich vielleicht richtiger ausgedrückt haben, wenn er eine aus der tiefsten Innerlichkeit des Menschen herausgesetzte Religiösität als das Object seiner Forschung bezeichnet hätte. Denn nicht um eine neue religiöse Lehre ist ihm zu thun, wie er selbst ausdrücklich bekennt, sondern um die Gewinnung des vollkommensten subjectiven Denkhabitus, dessen Richtigkeit er auf dem Wege philosophischer Analyse erhärten will. Diese involvirt dann allerdings auch eine Umdeutung des auf einer äußeren geschichtlichen Offenbarung beruhenden positiven Christenthums, dessen Begriff von Mamiani verworfen wird, weil es, wie er in seiner letzten Schrift erklärt, einen historischen Supranaturalismus nicht gebe. Wir unsererseits behaupten, daß gerade das auf eine äußere geschichtliche Offenberung gegründete supranaturale Christenthum die aus der tiefsten Innerlichkeit der Menschheit herausgesetzte Religion sei. Die tiefste Innerlichkeit der Gesammtmenschheit ist der das historische Gesammtleben der Menschheit innerlichst fassende und haltende göttliche Grund; und dieser Grund ist Christus, der als das dem Menschheitsleben immanent gewordene

[1] O. c., p. 7.

göttliche Heil im Sohne der Jungfrau der Welt offenbar und zur historischen Persönlichkeit geworden ist. Er ist nicht bloß, um mit Mamiani zu reden, ein gleichsam übermenschliches Wesen, sondern eine wirklich übermenschliche Persönlichkeit, weil nur unter dieser Voraussetzung das historische Gesammtleben der Menschheit in ihm zur höheren Einheit zusammengefaßt und von einer centralen Mitte aus umgriffen sein kann. Mamiani anerkennt in ihm ein relatives Wunder der Geschichte; der Begriff eines relativen Wunders ist indeß ein halber Begriff, der nur so viel besagt, daß die geschichtliche Erscheinung Christi in der Einzigkeit ihrer sittlichen Hoheit und Reinheit nicht unter die Gesetze der reinen Natürlichkeit falle, in deren Gränzen nach Mamiani das Religionsleben des Menschen verwiesen werden soll. Man wird also die geschichtliche Erscheinung Christi als eigentliches Wunder zu fassen haben; und mit diesem Einen Wunder ist auch alles übrige Wunderbare in der zeitlichen Menschheitsgeschichte gegeben, welches eben darauf zurückzuführen ist, daß das durch Schuld und Irrung der Macht des Todes anheimgefallene Geschlecht durch eine in's zeitliche Menschheitsdasein wirksam eingreifende Macht gehalten und über sich selbst emporgehoben wird.

Mamiani verwahrt sich dagegen, daß durch seine Naturalisirung des Religionsbegriffes dieser selbst evacuirt, oder die Intensivität der religiösen Gesinnung selbst nur im Geringsten geschwächt werden solle; er will seinen Erklärungsversuch des religiösen Lebens auf das Bestimmteste von jenen Theorien unterschieden wissen, in welchen die Religion in Philosophie und Metaphysik umgesetzt wird und damit aufhört, Religion zu sein. Sein Bemühen sei nur darauf gerichtet, die Äußerlichkeit der vulgären religiösen Gesinnung und Praxis in die wahrhaft dem Göttlichen zugewendete Innerlichkeit des religiösen Denkens und Empfindens umzusetzen, und den Bedürfnissen Jener entgegenzukommen, welche, am herkömmlichen Supranaturalismus längst irregeworden, um alle Religion zu kommen in Gefahr sind, weil ihnen die ächte und natürliche Religion des Herzens niemals gezeigt worden ist. Die Frage ist nur, ob der Philosophie Mamiani's auch jene Mittel zu Gebote stehen, jene höhere Welt und Wirklichkeit zu erschließen, in welche sich emporgehoben zu fühlen das Wesen der religiösen Andachtsstimmung ausmacht, und ob diese höhere Welt und Wirklichkeit eine andere, als die supranaturale christliche Glaubenswelt sein könne? Denn darin besteht der Unterschied zwischen Philosophie und Religion,

daß dem religiös gehobenen Sinne die von der Philosophie postulirten und im Denken erfaßten Ideale als lebendige Wirklichkeiten gegenwärtig sind; dem religiös gehobenen Sinne und Gemüthe schließt sich der Himmel als die den subjectiven religiösen Aspirationen entsprechende objective Wirklichkeit auf. Vermag Mamiani's philosophische Religionserklärung die Realität dieses Himmels aufzuzeigen? Dieß ist die Frage, welche wir uns in der kritischen Durchmusterung der Zukunftsreligion Mamiani's zu beantworten haben.

Mamiani setzt das Wesen des religiösen Thuns in die Anbetung des Heiligen. Diese Auffassung ist edel und wahr, und zeugt von der tiefen Empfänglichkeit Mamiani's für religiöse Stimmungen. Unser Dissens von Mamiani beginnt da, wo er von einer der Anbetung des Heiligen vorausgehenden Intuition desselben spricht.[1] Gewiß ist die Idee des Heiligen eine der menschlichen Seele grundwesentliche Idee; aber von einer Intuition des Heiligen läßt sich doch nur in einem sehr relativen Sinne sprechen, da das Heilige seinem Begriffe nach das Unnahbare ist, von welchem wir Erdenmenschen uns im Gefühl unserer Unheiligkeit unendlich weit entfernt fühlen, daher der Gedanke an dasselbe in uns nur die Gefühle scheuer Ehrfurcht wecken kann. So hehr und lauter ist der Glanz des Heiligen, daß er sich dem ungeweihten Blick in finstere Nacht verwandelt, und daß die vor dem Throne des Höchsten schwebenden himmlischen Seraphe ihre Angesichter mit ihren Flügeln bedecken, weil ihr Auge die unendliche Glanzesfülle der göttlichen Herrlichkeit nicht verträgt.[2] Aus der in diesem Sinne verstandenen und interpretirten Idee des Heiligen hellt sich uns die Bedeutung der göttlichen Menschwerdungsthat als der uns sterblichen Zeitmenschen angemessenen Vergegenwärtigung des in seiner reinen Wesenheit uns unnahbaren Heiligen auf; die Anbetung des in dieser Form sich uns vergegenwärtigenden Heiligen kann nicht als ungeistige Anthropolatrie bezeichnet werden, da wir in der in die hypostatische Union mit dem Göttlichen hineingenommenen Menschheit Christi die in Gott zur Heiligkeit vollendete Tugend anbeten, die nicht bloß etwas Gottgewirktes, sondern in ihrer absoluten Vollendung selber etwas Göttliches ist, in dessen Darstellung die uns an sich unfaßbare Heiligkeit des göttlichen Wesens menschlich faßbar und nahbar wird.

---

[1] O. c., p. 192.

[2] Jesai. 6, 2.

So wird also Christus, der nach Mamiani bloß das musterbildliche religiöse Subject ist, als vermenschlichte Veranschaulichung der christlichen Heiligkeitsidee zum Objecte der Religion und des grundhaft in der Anbetung bestehenden religiösen Thuns. Der nach Mamiani[1] mit der christologischen Idee verbundene Anthropomorphismus ist einfach nur jene Attemperirung der dem Menschen als Pflicht obliegenden Religiösität an das Wesen des Menschen, welche es möglich machen soll, daß der Mensch in der religiösen Uebung auch eine innerliche Befriedigung finde. Diese Befriedigung wird eine volle und absolute dadurch, daß uns nach den Worten des Apostels in Christus Alles gegeben ist,[2] indem Gott, der durch die Menschwerdungsthat ein mit uns Mitfühlender und Mitleidender geworden ist, in Christus uns sich selbst geschenkt und in diesem Geschenke uns die dereinstige selige Vereinigung mit ihm verbürgt hat. Mamiani, der auf die ethischen Wirkungen der Religiösität den Hauptnachdruck legt, kann nicht umhin, den durch die katholische Frömmigkeit in edlen Seelen lebendig erhaltenen Geist opferfreudiger Hingebung und Selbstverläugnung anzuerkennen, und glaubt nur, daß die gesollte reine Geistigkeit der ächten Religiösität durch imaginative Beimischungen getrübt werde. Darauf wäre zu erwidern, daß wir Menschen nicht reine Geistwesen sind; und die höchste Bestimmung und Veredlung der menschlichen Phantasie wird wohl darin bestehen, daß sie zum Medium der imaginativen Vergegenwärtigung himmlischer Dinge, an welchen der menschliche Sinn sich zu erheben und zu erbauen wünscht, gemacht werde. Die gesammte in der katholischen Kirche organisirte Heilsvermittelung ist dem specifischen Wesen und Bedürfniß des Menschen angepaßt und zweckt zuhöchst auf die zeitliche Vergegenwärtigung und Vergewisserung der im christlichen Glauben angehofften himmlischen Vollendungswelt ab. Dem philosophischen Kosmismus Mamiani's ist der Gedanke der ganz und vollkommen in die von Gott ausstrahlende Klarheit hineingenommenen Welt oder des christlichen Himmels fremd; und darin sind seine Bemängelungen des katholischen Cultuswesens gegründet, dessen zufällige örtliche Deformationen von ihm unöthiger Weise urgirt werden. Inwieweit derlei Mißstände durch Hebung des Volksunterrichtes und Vervollkommnung des kirchlichen Predigtwesens zu beseitigen sein möchten, ist hier nicht

---

[1] O. c., pp. 438 sgg.

[2] Röm. 8, 32.

näher zu erörtern; jedenfalls dürfte durch derlei Verbesserungen den Wünschen Mamiani's kaum genügt werden. Denn er ist nicht nur mit dem kirchlich-positiven Religionsbegriffe zerfallen, sondern weiß im Allgemeinen dem specifischen Wesen der religiösen Idee in deren Unterschiede von der sittlichen Idee nicht gerecht zu werden. Ihm stellt sich beständig nur die dem religiösen und sittlichen Thun gemeinsame Qualität eines pflichtgemäßen Dienstes in den Vordergrund. Daß es sich im religiösen Denken und Leben zuhöchst um eine absolute Befriedigung des religiösen Subjectes handle, und daß das Christenthum eben darum, weil es diese Befriedigung in Aussicht stellt und gewährt, die absolut vollkommene und einzig wahre Religion sei, die als solche das absolute Richtmaß für die relative Wahrheit und Irrthümlichkeit aller übrigen Religionen abgibt, ist ein ihm fremder Gedanke, und muß ihm ein fremder Gedanke bleiben, weil ihm die Idee einer supramundanen Vollendung der Menschheit fehlt. Aus dem Ignoriren der Idee einer im religiösen Thun gesuchten absoluten persönlichen Befriedigung des Subjectes erklärt sich weiter die von ihm geforderte Unterordnung des persönlichen religiösen Interesses unter die gemeinbürgerlichen Zwecke der religiösen Praxis oder unter dasjenige, was er die civile Seite der Religion nennt. Eine letzte Consequenz dieser Auffassungsweise wäre wohl diese, daß jeder Staat und jedes Volk seine eigene, dem besonderen nationalen und staatlichen Leben vollkommen entsprechende Religion haben müsse; was auch mit der Beiseitestellung der Idee einer definitiven absoluten Vollendung der Menschheit in Gott ganz im Einklang stehen möchte. Denn eine vollkommene geistige Unification des menschlichen Geschlechtes ist doch wol nur als Resultat einer definitiv abgeschlossenen Entwickelung und absoluten Vollendung des Menschheitsganzen denkbar.

Das Stehenbleiben bei einer nationalen Diversität der Religionen liegt nun allerdings nicht im Sinne Mamiani's. Wir wissen aus seiner allgemeinen Weltlehre, daß die von verschiedenen primitiven Diversitäten ausgehende Entwickelung der Menschheit eine organische Einheit anstrebt; und da die Religion die Seele der menschlichen Gemeinschaft ist, so muß der religiöse Entwickelungsproceß der Menschheit auf religiöse Unification derselben abzielen.[1] Kann es aber je zu einer vollkommenen religiösen Unification kommen, wenn in der vollkommenen

---

[1] O. c., p. 284.

Religion jede äußere Vermittelung zwischen Gott und dem Gewissen des einzelnen Gläubigen ausgeschlossen sein soll, wie Mamiani fordert?[1] In der That verlangt auch Mamiani keine andere religiöse Unification als jene, welche zum sittlichen und gemeinbürgerlichen Zusammenwirken nothwendig ist; die religiöse Gemeinsamkeit ist somit wesentlich ein wechselseitiges Einverständniß sittlicher Natur, wie denn insgemein die Religion von Mamiani vornehmlich um der Sittlichkeit willen als das mächtigste und stärkste Erregungsmittel des sittlichen Willens postulirt wird. Die Religion nach ihrer absoluten Seite, nämlich als Darbringung der dem Absoluten schuldigen absoluten Huldigung gehört der Innerlichkeit der Einzelnen an; der Begriff der Kirche nach ihrer Bedeutung als Reich der gemeinsamen Anbetung des Ewigen tritt nicht in den philosophischen Denkbereich Mamiani's ein, und kann es nicht, da sein philosophischer Individualismus den Begriff der sichtbaren Kirche nicht zu seinem Rechte kommen läßt. Es begreift sich daher, wie antipathisch ihm die katholische Kirche nach dieser ihrer Seite sein mußte. Die Organisation der katholischen Kirchengemeinschaft ist speculativ aus der Natureinheit des menschlichen Geschlechtes, durch welche sie unterbaut ist, zu begreifen; die speculative Bedeutung der Natureinheit des menschlichen Geschlechtes läßt sich aber nicht vom Standpunkte einer platonisch-dualistischen Anthropologie verstehen, in welcher das Leiblich-Sinnliche zu einer ausschließlich werkzeuglichen Bedeutung herabgedrückt ist. In der Idee der Natureinheit des menschlichen Geschlechtes sind die Anknüpfungspunkte für das speculative Verständniß der kirchlichen Lehren von der Erbsünde und Erlösung gegeben; aus der concretisirten Fassung dieser Idee erklärt sich speculativ die biblisch-kirchliche Lehre von der Abstammung des gesammten menschlichen Geschlechtes von einem einzigen ersten Menschen, als dessen höheres Gegenbild der das gesammte, dem ersten Adam entstammte Geschlecht in höherem Sinne in sich zusammenfassende zweite himmlische Adam zu verstehen ist.

Mit der Erfassung dieser speculativen Grundidee des positiven Christenthums werden auch die Anhaltspunkte für das tiefere Verständniß der Bibel als religiösen Weltbuches gewonnen. Mamiani stellt sich seinem theologischen Nationalismus zu Liebe in ein kritisches Verhältniß zur Bibel. Wir erachten dieß nicht für wohlgethan. Die

[1] O. c., p. 464.

vielen zur Zeit noch ungelösten und in mancher Beziehung vielleicht nie vollkommen lösbaren kritischen Fragen und Bedenken der philologisch-historischen Bibelwissenschaft sinken zu einer untergeordneten Bedeutung herab gegenüber der ideentiefen, sinnlich-plastischen, Bild und Gedanke in wundervoller Weise ineinander webenden Kernsprache der Bibel, deren einzelne Bücher trotz ihres Ursprunges aus verschiedenen Zeiten in ihrer Aneinanderreihung einen wundervollen Concent bilden und als ein planmäßig geordnetes Ganzes sich darstellen, das augenscheinlich nicht von den einzelnen Verfassern der verschiedenen biblischen Bücher erdacht, somit auf einen höheren, in der Entwickelung des religiösen Menschheitslebens waltenden und durchgreifenden Geist der Erleuchtung, auf den der religiösen Entwickelung der Menschheit immanenten göttlichen Wahrheitsgeist zurückzuführen ist. Wir haben es da nicht mit einer genialen menschlichen Kunstschöpfung zu thun, sondern vernehmen im biblischen Weisheitsworte das in's irdische Zeitleben hineingesprochene ewige Wahrheitswort, in welchem die tiefsten, dem menschlichen Denken aus sich allein kaum je erreichbaren oder völlig unerreichbaren Aufschlüsse über alle höchsten Fragen des menschlichen Geistes, über die heiligsten Angelegenheiten des menschlichen Zeitdaseins enthalten sind. Es kann kein nachdrücklicheres Zeugniß für die Wahrheit der historischen Offenbarung geben, als die nach ihrem Geistgehalte verstandene und gewürdigte Bibel; Mamiani's Dafürhalten, daß die im biblischen Lehrworte ausgedrückten erleuchteten Gedanken keine anderen seien als jene, welche jeder Einzelne zufolge der Berührung seines Geistes durch das Absolute appercipiren könne, scheitert schon an dem Umstande, daß in der Bibel die aus der continuirlichen geschichtlichen Offenbarungsthätigkeit geschöpfte Idee des universalgeschichtlichen menschheitlichen Zeitdaseins hinterlegt ist, welche die nicht zu missende Hinterlage aller denkrichtigen subjectiven ideellen Apperceptionen über die das menschheitliche Religionsleben betreffenden Gegenstände constituirt. Denken wir uns aus dem Schatze der aus dem vorchristlichen Alterthum überlieferten Lehrweisheit die Bibel hinweggenommen, und fragen wir uns, ob auf Grund dieser verstümmelten Tradition eine Continuation des menschheitlichen Culturlebens, geschweige denn ein geistiges Weiterschreiten der Menschheit möglich gewesen wäre? Aber nicht um eine Continuation oder um ein Weiterschreiten, sondern um creative Satzung eines neuen Anfanges handelte es sich beim Zusammenbruche der alten vorchristlichen Welt und Cultur; und dieser

neue Anfang war in und mit der Kirche gegeben, welche auf dem Grunde des in der Bibel hinterlegten ewigen Gotteswortes steht. Christus war nicht, wie Mamiani sich die Sache vorgestellt, der menschliche Organisator einer neuen Lebensordnung, die, auf das Können und Wirken einiger weniger, der äußeren Machtmittel entbehrenden Menschen gestellt, gegenüber den vereinigten Potenzen der heidnischen Weltbildung und des heidnischen Weltstaates kaum je hätte durchgreifen können; die neue, mit der Kirche beginnende Lebensordnung erklärt sich einzig aus dem durch die vorausgegangene alttestamentliche Offenbarungsgeschichte vorbereiteten Durchgreifen eines schöpferischen Princips, das in der universalgeschichtlichen Menschheitsentwickelung vom Anfang her im Verborgenen thätig, beim Zusammenbruche der alten Welt mit göttlicher Macht durchbrach und sich als zweiten höheren Anfang des universalen Menschheitslebens setzte und von einem zeitlich-örtlich begränzten Punkte aus seine Wirksamkeit entfaltend, in stets erweiterten Peripetien alles Heils- und Lebensfähige in seinen Machtbereich zog. Das Zeugniß von der diesen Durchbruch einer neuen Ordnung vorbereitenden und effectuirenden Gottesmacht ist in der Bibel hinterlegt; und darin beruht die perenne, durch kein subjectives Denken zu ersetzende lehrhafte Bedeutung der Bibel als der schriftlich fixirten Kunde von der das menschliche Zeitdasein durchwaltenden Macht des ewigen Gotteswortes. Die von der philologisch-historischen Kritik urgirten Unvollkommenheiten und Incongruenzen in der schriftlichen Fixirung jener Kunde gehen auf Rechnung der Unvollkommenheit der menschlichen Rede und Schrift; auch ist die Bibel als Zeugniß der Offenbarung nicht mit der Offenbarung selber, die sich zur schriftlichen Bekundung ihrer selbst als Prius verhält, zu confundiren; der Geist geht dem Buchstaben, das göttliche Wort der dasselbe wiedergebenden und beglaubigenden menschlichen Rede voraus. Das unmittelbare Zeugniß des göttlichen Machtwirkens im universalgeschichtlichen Religionsleben der Menschheit ist die Kirche, die in ihren ersten Anfängen bis in den Zeitanfang der Menschheit auf Erden zurückreicht und ihre dereinstige Vollendung als ewige himmlische Kirche feiern wird. Es hat sich uns in diesen summarischen Andeutungen über Bibel und Kirche und deren unzertrennliche Verwachsenheit Gelegenheit geboten, die Bedeutung des von Mamiani verworfenen Universale in re auf religionsphilosophischem und religionsgeschichtlichem Boden aufzuzeigen; das Universale in re im höchsten, absoluten Sinne ist das ewige

Gotteswort selber als das absolute Formprincip der Welt und Menschheit.

Auf die Idee einer im menschlichen Zeitdasein absolut durchgreifenden Gottesmacht, die eben mit dem schöpferischen ewigen Gottesworte identisch ist, stützt sich der Glaube an das Wunder, dessen allgemeiner Begriff jener des Durchleuchtens einer höheren vollkommeneren Wirklichkeit in der unvollkommenen Wirklichkeit des menschlichen Zeitdaseins ist. Die scheinbare Abnormität des Wunders ist aus dem durch die Sünde causirten Risse zwischen Idee und Wirklichkeit im menschlichen Zeitdasein zu erklären und dieser Riß als ein Reflex des durch die erste Sünde causirten Bruches der ursprünglichen harmonischen Einheit des Menschenwesens anzusehen. Mamiani's Verwerfung des Wunderbegriffes hängt mit der Verwerfung der biblisch-kirchlichen Lehre vom gottgesetzten Anfangsstande des zeitlichen Erdenmenschen zusammen; er läßt uns in Ungewissem darüber, wie er selber sich diesen Anfangsstand denkt, und constatirt durch dieses sein Verhalten, daß eine grundsätzliche Beschränkung der Philosophie auf den Standpunkt der erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit nicht ausreicht, über gewisse unabweisliche Fragen, wie jene nach dem gottgesetzten Anfange des menschlichen Zeitdaseins, befriedigende Antwort zu ertheilen. Er erklärt das Vorhandensein des Bösen in der Menschenwelt aus der Überwältigung des geistigen Willens durch das Sinnliche und Materielle in und außer dem Menschen.[1] Diese natürliche Erklärung reicht aus, die Schwäche und Versuchlichkeit des in der Erfahrung gegebenen Menschen zu erklären, der als solcher eben schon der mit der Idee seiner selbst nicht harmonirende Mensch ist; sie enthält aber keine Antwort auf die Frage, weßhalb der in der Erfahrung gegebene Mensch nicht mit der Idee seiner selbst congruirt und der fehlerlose Mensch zu den nach rein natürlicher Auffassung kaum zuzulassenden Dingen gehört. Auch ist das moralisch Böse keineswegs nach seinem eigentlichen Wesen charakterisirt, wenn es in die Abhängigkeit des geistigen Willens von sinnlichen Eindrücken gesetzt wird. Diese Abhängigkeit ist nur eine der mehreren Manifestationsformen des Bösen, welches zufolge seiner Irrationalität sich metaphysisch eigentlich gar nicht fassen läßt, weil es dem Wesen als Unwesen gegenübersteht; es läßt sich nur psychologisch ergründen, und da erscheint als die dem menschlichen Verständnisse

[1] O. c, p. 411.

faßbare Grundwurzel des Bösen die Selbstsucht, die übrigens in der gottwidrigen Abnormität ihrer Verschlossenheit gegen alles Andere außer dem selbstsüchtigen Subjecte selber auch ein geheimnißvolles Räthsel ist. Eine flache Auffassung des Wesens des Bösen läßt es auch zu keinem tieferen Verständnisse der christlichen Erlösungslehre kommen. Die Geheimnisse der Sünde und der Gnade, welche gleich sehr unergründlich sind, machen die von Mamiani perhorrescirte „mystische" Vertiefung des religiösen Problems zur unabweislichen Nothwendigkeit und sind Ursache, daß keine rationalisirende Lösung desselben zu befriedigen vermag. Dieß hat seiner Zeit schon Kant gefühlt, an dessen „Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft" Mamiani's Buch über die Zukunftsreligion trotz der weitgehenden Diversität des beiderseitigen Standpunktes so sehr erinnert.

XVII.

Es ist auffallend, daß Kant, obwol er im Gegensatze zu Mamiani das Religiöse vom Sittlichen abhängig macht und nur insoweit gelten läßt, als es im Interesse des sittlichen Gedankens als denknothwendig gefordert erscheint, der speculativen Würdigung der specifisch christlichen Dogmen über Erbsünde und Erbschuld, Menschwerdung und Erlösung näher trat als Mamiani, ohne freilich damit dem positiven Christenthume näher zu kommen, als Mamiani. Der auf eine objectiv-historische Vermittelung des Heiles gestützte christlich-kirchliche Supranaturalismus wird von Beiden abgelehnt. Kant gesteht jedoch den Grunddogmen des christlichen Supranaturalismus insoweit ein geistiges Wahrheitsrecht zu, als es ihnen in ihrer Loslösung von der historischen Thatsächlichkeit der göttlichen Menschwerdungsthat zukommen kann. Mit der Verwerfung letzterer entfällt allerdings der zureichende Grund, von einer Dreipersönlichkeit Gottes im Sinne der kirchlichen Dogmatik zu sprechen; sofern man aber die göttliche Trinität dahin versteht, daß Gott unter drei specifisch verschiedenen moralischen Qualitäten (Gerechtigkeit, Güte, Heiligkeit) aufzufassen sei, ist sie eine rational berechtigte und sogar denknothwendige Lehre, weil ohne Auseinanderhaltung jener drei Qualitäten der moralische Weltregent einem menschlichen Despoten gleichen würde. Der rationale Vernunftgehalt der kirchlich-dogmatischen Lehre vom menschgewordenen Gottessohne ist die Idee der moralisch vollkommenen Menschheit als letzten Endzweckes der Schöpfung; der in-

carnirte Gottessohn als singuläre historische Persönlichkeit gedacht, eignet sich wegen der Unmöglichkeit einer Nachbildung seiner über alle menschliche Gebrechlichkeit hinausgerückten Vollkommenheit nicht zu einem ethischen Vorbilde. Die kirchliche Lehre vom Sündenfalle und von der in Folge desselben dem Menschen anhaftenden Neigung zum Bösen ist wahr, wenn der Sündenfall nicht als historische Thatsache im Sinne der biblischen Erzählung gefaßt wird; der Sündenfall ist eine außerzeitliche intelligible That, aus welcher die zeitlichen, empirisch zu erkennenden Peccata derivata hervorgehen. Man wird nicht verkennen, daß Kant in dieser Auffassung des Peccatum originarium, sowie auch in demjenigen, was er über die in Christus wiederzuerlangende Gerechtigkeit des Menschen vor Gott sagt, die protestantische Dogmatik vor Augen hat; es ist die bis zum Äußersten forcirte Innerlichkeit des religiösen Gedankens, welche Kant in protestantischem Sinne zur Geltung bringen will, aber zufolge des sein Denken beherrschenden unvermittelten Gegensatzes zwischen Noumenon und Phänomenon, intelligibler und empirischer Welt, Idee und Wirklichkeit nur als rationalistischen Subjectivismus zur Geltung zu bringen vermag. Dieser rationalistische Subjectivismus schlug in der Schelling'schen Lehre in einen pantheistischen Objectivismus um, in welchem Natur und Geschichte als Offenbarungen des Absoluten begriffen, damit aber der speculativen Erfassung der geschichtlichen Objectivität des positiven Christenthums Bahn gebrochen wurde. War es einmal entschieden, daß man nicht bei einem pantheistischen Naturalismus stehen bleiben könne, daß aber das Verhältniß des Absoluten zum Universum als jenes eines intensiven Dynamismus gefaßt werden müsse, mittelst dessen das Göttliche auch im geschöpflichen Dasein Gestalt und Ausdruck gewinnen müsse, so waren damit die Wege des neudeutschen speculativen Theismus eröffnet, welche auf speculative Ergründung der von Kant rationalistisch umgedeuteten Dogmen des Christenthums abzielten und in der That auch zu höchst achtenswerthen Ergebnissen eines christlich-philosophischen Denkens führten. Wenn etwas der biblisch-christlichen Correctheit der zahlreichen, auf diesem Wege erwachsenen speculativen Denkversuche Eintrag that, so war es die Beiseitesetzung oder ungenügende Verwerthung der von Schelling in pantheistischer Weise ausgedeuteten speculativen Morphologie, mittelst welcher die Rückvermittelung in die volle ungeschwächte Gläubigkeit des mittelalterlichen Denkens zu vollziehen war, während umgekehrt in Kraft dieser Rückvermittelung

die doch nur relativ entwickelte mittelalterliche Speculation auf die Höhe des auf sich selber stehenden neuzeitlichen Vernunftdenkens zu erheben war. Diese doppelseitige Commensuration mittelalterlicher und neuzeitlicher theistischer Speculation bleibt, wenigstens für uns Deutsche, das unverrückbare Ziel aller weiteren Bemühungen um eine speculative Vermittelung der christlichen Offenbarungsweisheit, und ist die unerläßliche Vorbedingung der Anbahnung eines inneren Zusammenschlusses des neuzeitlichen Vernunftdenkens mit der überlieferten christlichen Wahrheit.

Die Geneigtheit Kant's, den christlichen Dogmen eine speculative Bedeutung zuzugestehen, hat ihren tiefsten Grund offenbar in seinem rigorosen Ethicismus und dessen unerfüllbaren Forderungen, welche eine relative Anerkennung der kirchlichen Lehre vom erblichen Bösen in der Menschheit sowie der Nothwendigkeit einer Deckung der menschlichen Schuld durch das göttliche Geschenk des Gerechtigkeitsstandes nahelegen. Bei Mamiani fällt zufolge seiner natürlichen Erklärung der Entstehung des Bösen aus Ursachen, die außerhalb des sittlichen Willens gelegen sind, jede Nothwendigkeit einer Anerkennung der auf die menschliche Erlösungsbedürftigkeit gegründeten Lehren des christlichen Supranaturalismus hinweg. So sehr er also im Gegensatze zu Kant, dem die religiöse Praxis eine höchst untergeordnete Bedeutung hat, und in ihrem natürlichsten Acte, dem Gebete, als etwas fast Widersinniges erscheint, das religiöse Thun als etwas in der innersten Natur des Menschen Gegründetes ansieht und die religöse Gesinnung zum höchsten sittlichen Wirkungsprincipe macht, so läßt er doch alle Religiösität ausschließlich durch bestimmte, dem natürlichen Erkennen des Menschen zugängliche Anschauungen und Erkenntnisse gestützt sein. Allerdings ist der Begriff der reinen Natürlichkeit, sofern man darunter die sich selbst überlassene Natur des Menschen versteht, für Mamiani nicht vorhanden, da er das intellective menschliche Denken im continuirlichen Contacte mit dem Absoluten zu Stande kommen und sich entwickeln läßt; dieser Contact ist jedoch nicht etwas Supranaturales, sondern etwas zur Natur des intellectiven menschlichen Seins und Lebens Gehöriges. Eben so sind auch die aus der inneren geistigen Berührung mit dem Absoluten resultirenden moralischen Impulse rein natürlicher Art; sie sind indeß Impulse intensivster Art, ohne welche eine heroische Tugend oder der höchste dem Menschen zugängliche Tugendgrad nicht möglich ist,[1] so

[1] Religione dell' avvenire, p. 231.

daß demnach die wahre, ächte Tugend wesentlich religiöser Natur ist. Während also Kant die Religion ausschließlich nur als Sache des Denkens ansieht, wird sie bei Mamiani zu einer höchsten Bewegungsursache des sittlichen Willens, als welche sie Kant schon aus dem Grunde nicht gelten lassen will, weil der autonome sittliche Wille in seiner Reinheit keine außer ihm gelegenen Bestimmungsgründe zulassen kann. Kant will den christlichen Gnadenbegriff nicht als denkunmöglich verwerfen, spricht ihm aber jede praktische Bedeutung ab, da es sich für uns nur darum handle, den von unserer eigenen Selbstentschließung abhängigen sittlichen Willen zu haben; dieser schließe aber in seiner Reinheit auch jedes andere aus subjectiven menschlichen Affectionen und Begehrungen stammende Motiv aus, daher der religiös bewegte Wille nicht der reine affectlose Tugendwille sei. Religiöse Begeisterung, in welcher Mamiani das vollkommenste sittliche Wirkungsprincip sieht, ist nach Kant mit der reinen Rationalität des tugendhaften Willens nicht vereinbar; es wäre denn, daß diese reine Rationalität des sittlichen Wollens unmittelbar durch Gott selber causirt würde, was sich aber, da wir nur ein Bewußtsein von unserem Willen und dessen spontanen Acten haben, unserer Wahrnehmung und unserem Wissen völlig entziehe, so daß wir rationaler Weise von Gnadenwirkungen gar nicht sprechen können. So stehen sich also hier zwei Einseitigkeiten antithetisch gegenüber: natürliche religiöse Begeisterung als höchstes Wirkungsprincip — affectloser Tugendwille, der seinen Grund nur in sich selber haben kann. Allerdings unterläßt hier Kant, auf die Unterscheidung zwischen Beweggrund und Wirkungsgrund einzugehen; affectloser Wille ist eben nur jener Wille, dessen Beweggründe nicht außer ihm liegen, womit über den Causalgrund des Vorhandenseins eines solchen Willens nichts entschieden ist. Der Frage, ob der Mensch sich selber einen derartigen Willen geben könne, geht Kant aus dem Wege; nach Mamiani gibt es keinen affectlosen Willen, vielmehr entspringt der beste Wille aus den reinsten Affectionen, diese sind aber ein natürliches Erzeugniß des von der Macht des Göttlichen innerlich berührten Gemüthes. Bei Kant fällt in der rationalen Beurtheilung religiöser Dinge das Gemüth aus, welches er zufolge einer mangelhaften und verschobenen Psychologie in den Bereich der Sinnlichkeit herabdrückt; gleichwol macht sich bei ihm der richtige Begriff desselben als seelischer Innerlichkeit geltend, wenn er seine religionsphilosophischen Erörterungen als Untersuchungen über dasjenige, was der Mensch unter Voraus-

setzung des Rechtthuns hoffen dürfe, bezeichnet. Hiemit ist implicite ein das mangelnde Vernunftwissen supplirender Vernunftglaube anerkannt, dessen Objecte zwar dem Bereiche der reinen Rationalität angehören sollen, aber über zeitliche menschliche Vernunftdenken eben so sehr, wie das Reich der reinen Rationalität selber, hinausgerückt sind, daher alle in der Geschichte hervorgetretenen Religionen auf den Begriff einer Offenbarung als unmittelbare göttliche Willenskundgebung und Gesetzgebung gegründet sind. Was Wunder, wenn Andere hieraus folgerten, daß ein auf Offenbarung beruhender positiver Religionsglaube zur Ordnung des menschlichen Zeitdaseins gehöre, und dieser positive Glaube die in Bezug auf die über sinnlich-irdisches Erfahrungsgebie hinausliegende höhere Wirklichkeit schlechthin unzureichende theoretische Vernunfteinsicht des Menschen zu suppliren habe? So gieng also gerade von Kant die Anregung zur Überwindung des selbstgenügsamen vulgären Rationalismus aus, die ihrerseits, wenn in der Geschichte die Offenbarung einer ewigen Vernunft anerkannt wurde, nothwendig dazu führen mußte, den im geistigen Leben der Culturvölker hervorgetretenen religiösen Anschauungen einen tieferen Sinn abzugewinnen, der namentlich in der vollkommensten aller historischen Religionen, in der christlichen, enthalten sein mußte. Nach Hegel ist in den Dogmen der christlichen Religion wirklich alle Wahrheit enthalten, aber nur in der inadäquaten Form des noch nicht in die reine Rationalität umgesetzten vorstellenden Denkens. Sofern nun diese, alles persönliche Selbstleben aufzehrende reine Rationalität als eine Illusion des verabsolutirten menschlichen Denkens erkannt wurde, mußte das mit der christlichen Wahrheit verwachsene innere Selbstleben des Menschen in sein absolutes Recht eintreten, und in der durch den christlichen Glauben erschlossenen höheren Daseinswirklichkeit das objective Correlat der subjectiven Veranlagung des inneren Seelenmenschen mit seinen unaustilgbaren, auf das Ewige, Himmlische und Göttliche gerichteten Ahnungen, Wünschen und Hoffnungen erkennen.

Der von Mamiani beschrittene Weg ist der directe Gegensatz zu jenem, welchen die durch Kant angeregte religionsphilosophische Forschung in Deutschland nahm. Wenn letztere in Folge der durch Kant angebahnten Überwindung des vulgären Rationalismus bei einer speculativen Erfassung der rückhaltlos anerkannten supranaturalen Dogmen des christlichen Religionsglaubens anlangte, so ist die auf eine ursprüngliche geistige Intuition des Absoluten gestützte religionsphilosophische

Forschung Mamiani's darauf gerichtet, aus dem Bereiche der supranaturalistischen christlichen Anschauung in jenen der rein menschlichen humanitären Auffassung des menschheitlichen Religionswesens hinüberzuführen. Er besteht wol darauf, daß die Religion sich nie in Philosophie umsetzen könne; seine Äußerungen über auserlesene religiöse Genien der Menschheit scheinen fast unabweislich die Anerkennung übernatürlicher Erleuchtung und Offenbarung zu involviren.[1] Der christlich-kirchliche Positivismus scheint ihm aber schon deßhalb schlecht begründet und gänzlich unhaltbar, weil der Mensch, der laut paläontologischen Forschungen bereits mit dem Mammuth gleichzeitig war, schon seit hunderttausend Jahren auf Erden existirt,[2] während die christlichen Offenbarungsurkunden, welche die Geschichte der göttlichen Führungen der Menschheit enthalten sollen, mit ihren Angaben nur bis auf einige Jahrtausende vor Christus zurückgehen und von dem, was hinter denselben zurückliegt, auch nicht die geringste Ahnung verrathen. Wir unsererseits könnten fragen, wie es komme, daß, wenn die Religion ein auf göttlicher Erleuchtung beruhendes, dem Menschen connaturales Lebenselement ist, hundert Jahrtausende nöthig waren, bis die Entwickelung der Lebenszustände der Menschheit auf Erden dort anlangte, wo die urkundlich beglaubigte Geschichte beginnt, und ob die relative Schnelligkeit der seitherigen Entwickelung in irgend einem Verhältniß zu der außerordentlichen Langsamkeit der Entwickelung in den unermeßlich langen vorausgegangenen Zeiten der Erdenmenschheit steht? Wir möchten ferner fragen, wie der von Mamiani vertretene Theis-

[1] Gli uomini religiosi credono di apprendere in modo speciale e manifestissimo la presenza di Dio nell' anima nostra e il suo congiungersi a lei con intimo nodo e poco manco che palpabile. Dio ci predomina oltra ciò ed investe con tale energia che ci occupa di sè e insieme a sè ne rapisce. Quindi egli è virtù formidabile ad una e soave. Ei ci lega sibbene con potenza infinita, ma è potenza unificata eziandio con l' infinito della bontà, della saggessa e dell' amor providente; e nel tutto insieme di ciò risplende un non so che più sublime ancora e profondo il qual domandiamo il Santo e alla cui presenza è dolce necessità allo spirito di venerare e adorare. In effetto sono le perfezioni infinite dell' Ente infinito che sembrano qui tramandare come un riverbero loro; e ciò compone quella sopraeccellenza innominata ed inennarabile la quale aggiugnesi alle tre massime attribuzioni della potenza, sapienza e bontà e ci stringe a chiamarlo il Santo e penetra dentro l' anime nostre quasi lontana fragranza d' alcun timiama ardente di là dai veli del Sancta Sanctorum. O. c., p. 195.

[2] O. c., p. 422.

mus sich mit der Annahme von naturwissenschaftlichen Theorien verträgt, die denn doch nur unter völligem Absehen von den Anschauungen eines theistischen Religionsglaubens möglich sind? Es kann keinen besseren Apologeten des christlichen Supranaturalismus geben, als Mamiani unfreiwillig wird, wenn er den Glauben an einen Gott der ewigen Liebe festhält und damit die Überzeugung verbindet, daß, wenn der heutige Stand der christlichen Civilisation, wie er uns anzunehmen zumuthet, ein Resultat rein natürlicher Entwickelung war, hunderttausend Jahre zur Erreichung desselben nothwendig waren. Dem gegenüber erscheint es als rationale Forderung, daß der Gott der ewigen Liebe durch unmittelbares, nicht auf bloße natürliche Erleuchtung der gebundenen Intellecte sich beschränkendes Eingreifen den Gang der menschlichen Dinge beschleunigte, um nicht ungezählte Jahrhunderte hindurch eine gleichfalls nicht zu zählende Menge moralischer Existenzen dem Stande halbthierischer Verdumpfung zu überlassen.[1] Naturalismus und Theismus lassen sich nicht aneinander leimen. Ist die Geschichte der Menschheit auf Erden eine göttliche Gedankenconception, so muß sie auch eine ihres göttlichen Concipienten würdige Gestaltung vorweisen; sie muß ein episch-dramatisches Gemälde von tiefster künstlerischer Wirkung sein, die erschütternden und erhebenden Eindrücke dieses Gemäldes müssen Eindrücke von göttlicher Kraft und Wirkung sein, können es aber nur dann sein, wenn die Weltgeschichte als eine in einen engsten Raum der irdischen Zeit gedrängte Exposition eines ungeheuren Schicksals erscheint, in dessen Evolution und großartig erhabenen Ausgang alle kosmischen Potenzen hineingezogen sind. Der

---

[1] Vgl. Confessioni II, p. 674, woselbst Mamiani einen langen Abschnitt delle grande epoche genetiche mit den Worten abschließt: Tutto ciò mena questo prolisso discorso alla conclusione finale e irrepugnabile, la qual dice noi non sapere quanto fosse rozzo il corpo ed ottuso l'ingegno, quanto ferine le voglie e animalesca e misera tutta vita del primo uomo; per simile, non saper noi se gisse pure egli carpone insieme con le altre bestie e mettese urla inarticolate invece di parole, e niuno potesse distinguerlo nelle sembianze e negli atti del popolo dei quadrumani. Non però di meno, stando congiunta con quelle membra pilose e ruvide un' anima razionale la differenza fra lui e tutta l' altra famiglia di bruti era non solamente grande ma immensurabile. Ed à la natura dopo cento mil' anni trovato le scimie al punto medesimo in cui pensò collocarle, ed invece à trovato l' uomo che dalle caverne trapassò volontario alla civil compagnia e crebbe di mano in mano e cresce tuttora nella cognizione e imitazione di Dio.

sichtbare natürliche Kosmos, in dessen Geschichte sich Mamiani vertieft, ist nur das Untergerüst der episch-dramatischen Exposition der Weltgeschichte, deren Mittelpunkt die Idee des in seiner sittlichen Freiheit auf sich selbst gestellten Menschen in seinen Beziehungen zu Gott und zur Gesammtheit aller Dinge constituirt. Die den dialektischen Proceß der weltgeschichtlichen Entwickelung bedingenden gegensätzlichen Momente sind zuhöchst in der Idee des Gottmenschen, der höchsten aller kosmischen Synthesen, zur synthetischen Einheit vermittelt, in welcher Welt und Menschheit über sich selbst emporgehoben und der Rückschluß des kosmischen Seins und Lebens in sein absolutes göttliches Princip angebahnt ist.

XVIII.

Mamiani's Theismus ist ein Mittleres zwischen dem supranaturalen Theismus des Christenthums und zwischen dem von religiösen Ideen schlechthin absehenden philosophischen Naturalismus, welchen Mamiani in allen Gestaltungen desselben bekämpft. Ihm ist der Theismus der nothwendige Halt der Moral, welche nach ihm, wie wir sahen, zutiefst in der Religion gegründet ist, und des Rechtes, welches seinerseits wieder im moralischen Bewußtsein wurzelt. Die Unabtrennbarkeit der Moral von der Religion habe auch Kant eingesehen[1] und nicht umhin gekonnt, die Unsterblichkeit der Seele und das Walten eines moralischen Weltregenten als unabweisliche Postulate des moralischen Bewußtseins anzuerkennen. Andererseits sei ihm zuzugeben, daß sich der absolute moralische Imperativ unmittelbar durch sich selbst und unabhängig von religiösen Ideen und Hoffnungen im Denken des Menschen bezeuge, obwol, wenn der Sache auf den Grund gegangen wird, der im Gewissen vernommene absolute Imperativ eben nur das Innewerden einer dem inneren Seelenmenschen sich ankündigenden und vernehmbar machenden unendlichen Macht, Weisheit und Güte besage. Im moralischen Imperativ theilt sich die Gottheit allen menschlichen Seelen mit, spricht zu ihnen und ladet sie ein, ihren Willen mit dem moralischen Gesetze zu identificiren; dieser Sachverhalt lasse sich nur als ein Wunder der ewigen Liebe begreifen und habe eine innigste Einigung unseres Inneren mit dem Urheber des moralischen Gesetzes zu seiner Voraussetzung.

---

[1] Religione dell' avvenire, p. 201.

Wir sind weit davon entfernt, die Wahrheit der populären Definition des Gewissens als einer im moralischen Bewußtsein vernommenen Stimme Gottes irgendwie zu beanstanden; auch das wollen wir zugeben, daß das im Gewissen vernommene Wort der sittlichen Wahrheit wenigstens mittelbar als ein Ruf der ewigen Liebe, die den Menschen nicht im sittlichen Verderben untergehen lassen will, zu erachten sei. Unmittelbar ist jedoch der in der Stimme des Gewissens vernommene Ruf Gottes doch nur ein Befehl; daß der in der Gewissensstimme perpetuirlich an uns ergehende Befehl des absoluten Herrn und Gesetzgebers zugleich auch ein Wort der ewigen Huld und Liebe sei, kann nur demjenigen einleuchten, der zur Erkenntniß gelangt ist, daß der absolute Regent der moralischen Weltordnung zugleich auch der Gott der ewigen Liebe sei. Die lebendige Überzeugung hievon kann indeß bloß derjenige haben, welcher sich dieser Liebe würdig weiß oder welchem sie durch ein heilig verbürgtes Wort des Ewigen gewiß gemacht worden ist. Ersteres ist bei keinem Menschen der Fall, da alle sittlich geweckten und pflichteifrigen Menschen sich als fehlerhaft und besserungsbedürftig erkennen; somit sind wir, um Gott mit vollster Gewißheit als die ewige Liebe zu erkennen, an eine durch ein unmittelbares Wort des Ewigen uns gewordene Zusicherung gewiesen, die überdieß der Bestätigung durch eine lebendige innere Erfahrung bedarf. Denn es ist etwas Anderes, im Allgemeinen zu erkennen, daß es eine ewige Huld und Liebe gebe, und wieder etwas Anderes, sich in diese Huld aufgenommen zu wissen. Wie die Aufnahme des seiner Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit sich bewußten Menschen in Gottes erbarmende Huld objectiv ein Werk der Gnade ist, so muß sie auch subjectiv als solches percipirt werden; diese Perception ist Wirkung der Gnade, als solche aber etwas Mysteriöses und deßhalb Sache des Glaubens, der eine moralische Gewißheit in dem Grade in sich schließt, als sich der Mensch des redlichen Willens und Strebens, der ihm zugesicherten Huld nicht ganz unwerth zu sein, bewußt ist. Aber auch für diesen Fall kann die moralische Gewißheit jenes Glaubens nur darum eine objective Rationabilität ansprechen, weil der im lebendigen Glauben auf Gottes Huld Bauende die trotz seines redlichen, sittlichen Strebens immer noch vorhandene Mangelhaftigkeit durch die vollkommene Gerechtigkeit Christi gedeckt weiß. So ist also die lebendige trostvolle Gewißheit von Gott als dem Gotte der ewigen Huld und Liebe durch das auf die Menschwerdung Gottes und den heiligen Sühntod Christi

gegründete Erlösungsbewußtsein vermittelt, so zwar, daß sie in Ermangelung einer solchen, durch göttliche Heilsthaten begründeten Vermittelung nicht vorhanden sein könnte. Es ist also durchaus verfehlt, den religiösen Glauben an den Gott der Liebe unmittelbar aus der Thatsache des im Menschen vorhandenen Gewissens zu folgern; das Gewissen ist seinem Wesen nach nur der innere geistige Vorhalt der absoluten sittlichen Wahrheit als Richtmaß unserer freithätigen Entschließungen und Handlungen; seine Functionen sind jene des Gesetzgebers und Richters, und seine Forderungen und Urtheile sind um so strenger, je mehr es entwickelt und gebildet ist, so daß das gebildetste, feinste und empfindlichste Gewissen am allermeisten den Menschen seiner Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit überführt. Daher die gottgefügte Relation des subjectiven menschlichen Gewissens zu der in Christus dargestellten vollkommenen, ja superabundanten sittlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, die eben zufolge ihrer göttlichen Superabundanz auch die Gerechtigkeit und Heiligkeit aller anderen nach Gottes Heile sich Sehnenden werden kann. Christus steht über dem Maße der gesollten Gerechtigkeit und Heiligkeit, wir unter demselben; daher die ethische Nothwendigkeit einer Einfügung unser Aller in den lebendigen Verband mit Christus, um an seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit zu participiren. Die Idee einer lebendigen Gemeinschaft mit Christus hat aber nur Wahrheit unter der Voraussetzung eines historischen Christus, dessen Realität durch die sein Wirken continuirende Kirche vertreten ist. Daher ist das kirchliche Bekenntniß die nothwendige Form und Bindung des entwickelten religiösen Denkens und der denknothwendig postulirte Mittler unserer religiösen Zuversicht.

Mamiani lehnt den supranaturalen christlichen Heilsgedanken und dessen kirchliche Vermittelung ab, weil er die religiös-ethische Idee der Sühnung unbeachtet läßt und insgemein das Mißverhältniß zwischen der gesollten und der thatsächlichen Beschaffenheit des zeitlichen Erdenmenschen als etwas Natürliches ansieht. Wir haben oben seine Ansicht über die muthmaßlichen Anfänge der Menschheit vernommen. Er geht von dem Gedanken aus, daß sich der Mensch von einem untersten, niedrigsten Anfang seines zeitlichen Erdendaseins successiv zu den jetzigen Zuständen seines Zeitdaseins emporgearbeitet habe, und stellt, wie dem gesammten Menschengeschlechte, so jedem einzelnen Gliede desselben ein unbegränztes Fortschreiten in Aussicht. Gegenüber diesen in unbegränzte Fernen hinausgerückten Zielen fortschreitender Vollendung sinkt die Differenz

zwischen der heutigen christlichen Civilisation und den halbthierischen Anfängen der Menschheit zu einem Abstande von untergeordneter Bedeutung herab; daher schon aus diesem Grunde der positive Christenglaube seiner absoluten Bedeutung verlustig geht, abgesehen davon, daß seine ethischen Wirkungen auch durch andere von ihm unterschiedene Mittel erzielt werden können. Als solche Mittel bezeichnet Mamiani[1] eine Erziehung, welche auf Erweckung und Nährung der Begeisterung für edelste und höchste Ziele berechnet ist und den Einfluß bestimmter philosophischer Lehren, die, von einem religiös-idealen Geiste durchdrungen, auf Verwirklichung erhabener Tugendideale gerichtet sind. Solche Philosopheme waren jene der Pythagoräer, Stoiker und Neuplatoniker; Mamiani bekennt jedoch, daß der Kreis, in welchem die erhabenen Lehren einer auf höchste Tugendideale gerichteten Philosophie durchgreifen können, seiner Natur nach stets ein beschränkter sei und das universale moralische Tugendmittel stets die Religion bleibe und unter den historischen Religionen unstreitig die christliche die vollkommenste sei. Das Gebot, Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, die Aufforderung ferner an die gottgläubigen Menschen, vollkommen zu sein, wie ihr Vater im Himmel vollkommen ist, sind Ausdrücke der reinsten und vollkommensten Moral, die in der Einigung des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen besteht und die Nachbildung der Eigenschaften des vollkommensten Wesens (Macht, Weisheit, Güte) im freithätigen menschlichen Handeln als ihre Aufgabe verfolgt.

XIX.

Mamiani unterscheidet im Sittlichen die drei Grade des Guten, Besseren und Besten. Der unterste Grad wird durch die sogenannte natürliche Sittlichkeit (onestà naturale) constituirt, die beiden anderen Grade drücken den über denselben hinausreichenden Grad sittlicher Güte aus, welche zuhöchst in der heroischen Tugend gipfelt.[2] Diese letztere ist es, in welcher das der gesammten Weltentwickelung als Gesetz zu Grunde liegende Streben zum Unendlichen als sittliche Actualität hervortritt; und in der Erweckung dieser Art von Actualität enthüllt sich die Bedeutung der Religion als der das sittliche Streben zu seinem höchsten Grade steigernden Potenz.

---

[1] O. c., pp. 227 sgg.

[2] Religione dell' avvenire, p. 228.

Das Gute in seinem Unterschiede vom Besseren und Besten ist dasjenige, was gethan und unterlassen werden muß, damit eine sittliche Ordnung bestehe und bestehen könne. Die zur Aufrechthaltung des Bestandes der sittlichen Ordnung nothwendigen Leistungen und Unterlassungen scheiden sich in juridisch nothwendige und moralisch nothwendige. Erstere unterliegen einem äußeren Rechtszwange, letztere sind zwar über den äußeren Rechtszwang hinausgestellt, werden aber im Gewissen des Menschen als das unerläßlich Gebotene erkannt. Das Bessere und Beste ist zwar nicht derart unerläßlich geboten, daß derjenige, welcher hinter demselben zurückbleibt, sittlich schlecht genannt werden könnte; jedoch ist ein freiwilliges Zurückbleiben hinter demselben ein Mangel, in Folge dessen sich der Mensch freiwillig tiefer stellt, als er nach dem ihm verliehenen Vermögen stehen könnte. Er macht sich indeß hiedurch keiner Pflichtverletzung schuldig; die von den Moralisten erfundene Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten wird von Mamiani als unpassend verworfen.[1] Er unterläßt es, tiefer in diesen Gegenstand einzugehen, weil er das Streben nach sittlicher Selbstvervollkommnung als etwas der persönlichen Freiheit des Einzelnen Anheimgegebenes ansieht, während sein Denken vornehmlich auf die Ordnung und Wohlordnung des durch die menschliche Societät constituirten Ganzen gerichtet ist. Auch die Religion faßt er vornehmlich von Seite ihres Einflusses auf die Übung der bürgerlichen Pflichten und Tugenden in's Auge; daraus erklärt sich, weßhalb er, wie schon vor ihm Gioberti, den Selbstverläugnungstugenden des klösterlichen Standes, soweit sie nicht mit einem dem bürgerlichen Gemeinwohle dienstbaren Zwecke verknüpft sind, einen höheren sittlichen Werth abspricht.[2] Vom Standpunkte der kirchlichen Katholicität gelten jene ascetischen Übungen als Compensationen dessen, was die irdischer Lebensfreude hingegebenen Menschen sich erlaubter und unerlaubter Weise indulgiren, haben also nach einer höheren, in der christlichen Idee begründeten Ansicht gleichfalls so gewiß eine sociale Bedeutung, als es einen über die bürgerliche Rechtsgemeinsamkeit hinausreichenden Consociationsmodus gibt, welcher eben in der Kirche als solidarischer Heilsgemeinschaft gegeben ist. Der kirchliche Stand der freiwilligen

[1] O. c., p. 226.

[2] Debbe la fede riuscire attiva e fruttuosa al viver civile e non praticare virtù ed annegazioni disutili al mondo, come ne son piene le vite dei santi raccolte dai Bolandisti. O. c., p. 474.

Büßer ist nicht nur ein sittlich berechtigter, sondern sogar ein sittlich nothwendiger Stand; es war die dem Menschheitsleben immanent gewordene Macht der sittlichen Idee, welche eben in Zeiten der ausschweifendsten Üppigkeit unheiliger Weltlust Einöden und Klöster mit Schaaren von Asceten bevölkerte, um die Schuld ihrer verirrten Brüder und die allgemeine Schuld der Zeit und Welt sühnen zu helfen. Das Sühnleiden Christi wäre nicht von göttlicher Macht und Wirksamkeit, wenn es nicht, wie es zu Martyrien begeisterte, auch freiwillige menschliche Participanten des Sühnleidens Christi zu erwecken vermocht hätte. Jede besondere ethische Idee heischt ihren besonderen Cultus und ihre specifischen Vertreter in der christlichen Societät, welche in Folge dessen zu einer concretisirten Darstellung des Reiches der sittlichen Ordnung sich gestaltet und den Inhalt der in Christus urbildlich dargestellten sittlichen Idee nach allen Seiten und Beziehungen zum expliciten Ausdrucke bringt.

XX.

Indem Mamiani das christliche Gebot, Gott über Alles, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, als höchste sittliche Regel anerkennt, stellt er sich in den entschiedensten Gegensatz zu den Bemühungen der Positivisten und Evolutionisten, die Ethik auf den natürlichen Egoismus der menschlichen Individuen zu bauen.[1] Nach den Anschauungen dieser religionslosen Ethik bestünde das sittliche Leben und Streben der Einzelnen und der Gesammtheit in den Bemühungen um Gewinnung der reinsten und dauerndsten Annehmlichkeiten des zeitlichen Erdenlebens; dem gegenüber constatirt Mamiani unter Berufung auf das gemeinmenschliche Bewußtsein, daß jedes, auch das feinste und inoffensivste der Vergnügungen, in welchen der natürliche Egoismus Befriedigung sucht, seiner innersten Natur nach vom moralisch Guten verschieden sei und das Streben nach einer solchen Befriedigung mit dem moralischen Pflichtbegriffe nichts gemein habe. Nach Herbert Spencer besteht die moralische Aufgabe des Einzelmenschen darin, sein richtig verstandenes Interesse mit jenem der Gesammtheit in Einklang zu setzen. Hier kommt Alles auf einen richtigen Calcul an; die sittliche Verfehlung erscheint da als Folge eines Rechnungsfehlers, eines irrigen Urtheiles, welches dem Verstande, nicht aber dem sittlichen Willen zur

[1] Le scuole della filosofia italiana, Vol. XXX (1884), pp. 122 sgg.

Last fällt. Ein zurechnungsfähiger freier Wille hat überhaupt im Systeme der Positivisten und Evolutionisten gar keine Stelle; wo dieser fehlt, kann auch von keiner sittlichen Verpflichtung die Rede sein, an die Stelle des moralischen Handelns tritt der Proceß des Ringens von Kräften, welche sich nach physikalischen Gesetzen zu einander in's Gleichgewicht zu setzen streben.

Allerdings führen die Materialisten und die Positivisten aller Schattirungen die Ausdrücke Pflicht und Sollen beständig im Munde; sie sind jedoch außer Stande, die sittliche Verpflichtung in ihrer absoluten Geltung aufzuzeigen, und erklären den Ursprung derselben auf rein empirische Weise.[1] Sie gehen davon aus, daß jeder Mensch von Geburt aus mit bestimmten unverletzlichen persönlichen Rechten ausgestattet ist; jeder Mensch hat ein Recht zu leben und nicht behindert zu werden im Gebrauche der zur Erhaltung und Förderung seines Daseins dienlichen Mittel; daraus entspringen wechselseitige Rechte und Pflichten unter den Menschen. Object dieser Rechte und Pflichten ist der gemeine Nutzen, an dem jeder Einzelne participiren soll; Recht ist, was dem Bedürfniß entspricht, Pflicht ist Nichtbehinderung im Gebrauche dessen, was der Befriedigung des Bedürfnisses als Mittel angemessen ist. Aber physisches Bedürfniß, Nutzen, Interesse u. s. w. haben doch nur auf den animalischen Organismus Bezug; und aus den auf die Pflege und Befriedigung desselben abzielenden Actionen läßt sich nichts von dem abziehen, was man unter Recht und Pflicht nach der eigentlichen Bedeutung dieser Ausdrücke zu verstehen hat. Zwischen Mensch und Thier besteht in Bezug auf die genannten Interessen und Bedürfnisse nur dieser Unterschied, daß die Thiere dieselben instinctmäßig befriedigen, der Mensch unter Anwendung der durch seinen Verstand ihm gebotenen Mittel. Recht und Pflicht aber gehen von der ethischen Vernunft aus, welche Bedürfniß, Trieb und Begehren ewigen, unwandelbaren Geboten unterwirft und nach Umständen die Hinopferung der eigenen Existenz gebietet. Es ist nicht abzusehen, wie der von den Darwinianern als Lebensgesetz aller irdischen Existenzen erklärte allgemeine und perpetuirliche Kampf um die Existenz sollte beschwichtiget werden können, wenn es nicht einen dem subjectiven Lebenstriebe übergeordneten moralischen Sinn gäbe. Ohne diesen würde auch der viel-

---

[1] Del senso morale e del libero arbitrio. Abgedruckt in Scuole italiane, Vol. XXVII (1883), pp. 108 sgg.

berufene Socialvertrag, durch welchen nach längst widerlegter Annahme das bürgerliche Gemeinleben begründet worden sein soll, nicht als bindend anerkannt worden sein und somit den Krieg Aller gegen Alle, den Conflict der einander widerstreitenden Lebensinteressen aller Einzelnen nicht auszugleichen vermocht haben. Hobbes setzte an die Stelle des Vertrages die überlegene Gewalt eines Einzelnen; gibt es aber irgend einen einzelnen Menschen, dem absolute, allausreichende Machtmittel für immer zu Gebote stünden? Und ist absolutes Despotenregiment nicht Aufhebung alles Rechtes und aller persönlichen Freiheit?

Das Recht der persönlichen Freiheit ist auf die zur Natur des Menschen gehörige unabweisliche Unterwerfung unter das absolute Gebot des Rechten und Guten gegründet. Der unter diese Herrschaft gestellte Dienst der persönlichen Freiheit darf durch keine menschliche Macht und Willkür behindert werden. In jenem Gebote kündiget sich uns unmittelbar Gott an, der als das absolute Seiende Gegenstand unserer perpetuirlichen Anschauung ist und zufolge der Convertibilität der Ideen des Seienden und Guten von uns denknothwendig als die absolute Güte erkannt wird. In dieser absoluten Güte ist die moralisch verbindliche Macht der im Gewissen vernommenen sittlichen Gebote begründet; weder die absolute Macht Gottes, noch die absolute Weisheit Gottes würde für sich allein unseren Willen sittlich binden. Eine absolute Macht kann dem Menschen einen unfreien Gehorsam aufzwingen; eine absolute Weisheit kann seinem Verstande die von derselben getroffene Ordnung der Dinge als bewunderungswürdig erscheinen lassen; aber erst die auf das Beste der Geschöpfe gerichtete Absicht der absoluten Güte bewegt naturgemäß den Willen des seine höchste Vervollkommnung begehrenden Menschen dazu, daß er sich in die von Gott getroffene Ordnung fügt und dem in ihr ausgedrückten göttlichen Willen sich freiwillig unterwirft, indem er einsieht, daß er durch Nichtbeachtung desselben die Erreichung der von ihm begehrten Vollkommenheit sich unmöglich machen würde.

Wir können hier die Frage nicht unterdrücken, ob Mamiani, der den auf die zeitlich-irdischen Interessen gerichteten eudämonistischen Egoismus der Positivisten und Evolutionisten bekämpft, nicht einem moralistischen Egoismus das Wort rede, welcher den Gehorsam gegen die göttliche Ordnung darum als bindend anerkennt, weil der seine möglichste Selbstvervollkommnung begehrende Mensch bei diesem Gehorsam seine Rechnung findet? Die Absolutheit des moralischen Imperativs

kommt hiebei nicht zu ihrem Rechte; auch ist Mamiani im Irrthum, wenn er einen durch das Interesse der persönlichen Selbstliebe motivirten Gehorsam als Erfüllung des christlichen Gebotes der Liebe zu Gott über Alles ansieht. Es treten hier wieder die Folgen seines Absehens vom christlichen Supranaturalismus zu Tage. Eine natürliche Liebe zu Gott über Alles dürfte wol kaum denkbar sein, schon aus dem Grunde nicht, weil die menschliche Seele Gott in der absoluten Geistigkeit seines Wesens nicht zu fassen vermag; somit muß sie von Gottes herablassender Liebe umfaßt und über sich selbst emporgehoben werden, auf daß sie wahrhaft Gott angehöre und ihr Wille mit jenem Gottes sich vollkommen einige; eine derartige Liebesgemeinschaft ist aber jedenfalls übernatürlicher Art. Mamiani erblickt allerdings in einer durch Gnade bewirkten Erhebung der willensfähigen Seele über sich selbst etwas Unzukömmliches; er hebt dieß in Beziehung auf die selige Anschauung Gottes hervor,[1] es gilt aber in seiner Art von jeder übernatürlichen Gnadenwirkung. Nach seinem Dafürhalten involvirt die supranaturale Einigung des menschlichen Willens und Wesens mit dem göttlichen eine Beschränkung oder völlige Aufhebung der menschlichen Selbstthätigkeit; diese findet den Spielraum ihrer vollen Entfaltung nur dadurch, daß sie in ihrer unbegränzten Selbstentwickelung niemals absolut bei Gott anlangt. Mamiani übersieht, daß eine unbegränzte Selbstentwickelung der endlichen Creatur, welche mit dem seligen Leben zusammenfällt, nur in Folge eines ungehemmten Schöpfens von Kraft und Leben aus der göttlichen Quelle desselben möglich ist, also den Zustand des absoluten Angelangtseins bei Gott voraussetzt; er verkennt ferner, daß die supranaturale Erhebung der Seele über sich selbst eben nur Erhebung in den Stand der vollkommenen Freiheit und Selbstherrschaft ist, die keinem Geschöpfe aus sich selbst zukommt, da kein Geschöpf aus sich selber vollkommen selbstherrlich ist, vielmehr die vollkommene Selbstherrlichkeit als relative Participation an der absoluten göttlichen Selbstherrlichkeit nur durch Emporrückung in die ewige Glorie Gottes, d. i. in der supranaturalen Lebensgemeinschaft mit Gott besessen werden kann.

XXI.

Mamiani setzte sich zur Aufgabe, die Willensfreiheit, wie er sie verstand, eben so wol gegen die Skepsis des Kant'schen Kriticismus,

---

[1] Meditazioni Cartesiane, p. 368 sg.

als auch gegen ihre völlige Läugnung durch den naturalistischen Positivismus zu vertheidigen. Gegen die Kantianer hebt er hervor,[1] daß die Willensfreiheit nicht ein bloßer Concept, sondern eine Thatsache des Bewußtseins, und der Wille nicht ein Phänomen ohne Substrat, sondern ein durch seine Acte sich bekundendes Wirkungsvermögen sei, dessen vollkommene Unabhängigkeit von jeder Art von Determination sich durch das Bewußtsein der Abwesenheit aller Passivität im Acte des Wollens bezeuge. Allerdings setzt jede menschliche Willenshandlung ein Motiv und ein Object voraus; keines von beiden aber determinirt den Willen, sondern der Wille determinirt sich selber in Bezug auf beide. Auf den Begriff des sich aus sich selbst bestimmenden Willens stützt Plato im Phädrus seinen vielleicht überzeugendsten Beweis der Seelenunsterblichkeit. Mamiani ergeht sich in edlem sittlichem Eifer gegen die in Schauspielen und Romanen mit Vorliebe cultivirte Idee von der unwiderstehlichen Macht gewisser Leidenschaften; eben so rügt er die künstliche Auseinanderhaltung von Noumenon und Phänomenon, vermöge welcher es den Kantianern möglich wird, die Willensthatsache für ein bloßes Phänomen zu erklären, als ob sich in der Wahrnehmung der Willensthatsache vom substantiellen Grunde derselben absehen ließe. Es ist daher auch verfehlt, wenn Reid dafürhält, daß wir nicht wüßten, wie wir zu dem uns als sicher feststehenden Wissen um unsere Willensfreiheit kämen; er bemerkt nicht, daß die Thatsache des selbsteigenen Wollens Object eines einfachen geistigen Wahrnehmens und Sehens sei.[2]

Mamiani's Überzeugung von der menschlichen Willensfreiheit ist auf den Wesensunterschied der menschlichen Seele vom Leibe gestützt; und die Art, wie er das Verhältniß der Seele zum Leibe unter Verwerfung des aristotelischen Begriffes der Seele als Wesensform des Leibes bestimmt, hat auch auf seine Auffassung der Willensfreiheit Einfluß. Mamiani dürfte schwerlich etwas dagegen einzuwenden haben, wenn seine Auffassung der menschlichen Willensfreiheit als jene der Pelagianer bezeichnet wird, welche den Selbstbesitz des freien Willens

---

[1] Compendio e sintesi della propria filosofia, pp. 168 sgg.

[2] L' azione non è sola parvenza, non fenomeno solo di mutazione e di moto, non fantasma, nè simulacro che esista unicamente dentro al pensiere e qual moto fugace della nostra intelligenza. Avvi di più un rapporto e una connessione all' agente, tre voci (rapporto, connessione, agente) che perderebbero ogni qualunque significanza, quando non si avesse intuizione immediata dei termini reali correspetivi. O. c., p. 178 sg.

als ein unverlierbares Gut des Menschen ansehen. Wir sind weit davon entfernt, die von gewissen Ultrathomisten der Lehre von der Seele als Wesensform des Leibes gegebene Ausbildung zu billigen, oder die beim Begriffe der Wesensform stehenbleibende Behandlung des Seelenbegriffes als vollentwickeltes Verständniß desselben anzusehen. Es scheint uns aber, daß gewisse geheimnißvolle Störungen des Denkens und Hemmungen des freien selbstthätigen Wollens bei Verwerfung des Begriffes der Seele als Wesensform in einer auf den Wesensunterschied von Seele und Leib gegründeten Anthropologie unlösbare Räthsel bleiben. Wir zweifeln daher auch, ob Mamiani in seinem edlen Eifer, die Interessen der Sittlichkeit gegen die Positivisten zu wahren, sich ihnen gegenüber in einer durchaus richtigen Stellung befinde. Vollkommen wahr ist seine Bemerkung, daß sie die Vorgänge des inneren seelischen Lebens zu einem Wechselspiele mechanistischer Kräfte herabdrücken; diese Auffassung kann aber eben nur in Folge der Verwerfung des Begriffes der Wesensform Platz greifen, und Mamiani selber vermag seine seelische Monas nur durch eine möglichst lose Fassung ihrer Verbindung mit dem Leibe dem Hineingezogenwerden in jenes Wechselspiel zu entziehen. Mamiani läßt die in der seelischen Innerlichkeit selber gelegenen Ursachen der sehr entschiedenen und fast unwiderstehlich scheinenden Beeinflussung des Willens nicht unberücksichtiget;[1] er besteht aber darauf, daß der Wille in seinem Nachgeben gegen eine leidenschaftliche Stimmung als vollkommen autonome Potenz verharre. Hier wäre wol angezeigt gewesen, zwischen Willensfreiheit im psychologischen und moralischen Sinne zu unterscheiden. Es ist wol richtig, daß, wie Mamiani urgirt, ein der Seele grundwesentlich eigenes Vermögen nicht annullirt werden könne; aber der ungehemmte Gebrauch des Vermögens kann verloren gehen, und damit geht auch die von Mamiani so nachdrucksvoll betonte Autonomie des Willens nach ihrem wahren und reellen Sinne verloren. Mamiani dringt gegenüber den Positivisten und Materialisten darauf, daß die Ausdrücke: Wille, Freiheit u. s. w. nicht zu leeren Namen herabsinken, sondern gemäß dem im unbefangenen Denken Aller feststehenden Sinne verstanden werden; diese Forderung ist auch in Bezug auf den Begriff der sittlichen Freiheit geltend zu machen, in der allein der volle Selbstbesitz des Willens reelle Wahrheit hat. Dieser Selbstbesitz ist indeß, da es keine absolute

[1] Del senso morale (siehe oben S. 347, Anm. 1), pp. 128 sg.

Autonomie des geschöpflichen Willens gibt, nur in Kraft göttlicher Influenz, nur in Kraft der supranaturalen Gnade aufrecht zu halten. Es mag noch hinzugefügt werden, daß diese auch das denknothwendige Medium der Aufrechthaltung der auf die Herrschaft des Geistigen über das Sinnliche gegründeten moralischen Harmonie des geistig-sinnlichen Menschenwesens, so wie der Verwirklichung der vollen, absoluten Harmonie desselben im zukünftigen Vollendungsstande ist.

XXII.

Mamiani wird durch seine Vertretung der Willensfreiheit zur Polemik gegen den Darwinismus veranlaßt, sofern dieser den Läugnern der Willensfreiheit als Rückhalt dient.[1] Er hält den Darwinismus selbst in rein naturwissenschaftlicher Beziehung für unhaltbar, glaubt aber die Unhaltbarkeit desselben vor Allem auf psychologischem Gebiete erweisen zu sollen. Darwin selbst habe bekannt, daß, wenn im Menschenwesen Attributionen und Functionen zu entdecken wären, deren theilweise Ansätze im Gebiete der reinen Animalität sich nicht vorfänden, seine transformistische Hypothese haltlos in sich zusammenstürzen würde. Nun trägt das Menschenwesen thatsächlich solche Bestimmtheiten an sich, von welchen sich in der Thierwelt nicht die mindeste Spur vorfindet; somit ist der Transformismus nach dem selbsteigenen Urtheile seines Urhebers gerichtet. Die den Menschen vom Thiere absolut unterscheidenden Attributionen sind Selbstbewußtsein, Rationalität, moralische Zurechnungsfähigkeit. Auf diese Eigenschaften ist die dem Thiere schlechthin abgehende Fähigkeit einer fortschreitenden Selbstentwickelung und Selbstvervollkommnung gegründet, welche auf der geistigen Anlage beruht und eine unbegränzte Entfaltung gestattet, während das Thier für immer in den engstgezogenen Kreis der auf Erhaltung seiner selbst abzweckenden Lebensthätigkeiten gebannt bleibt. In Bezug auf die moralische Imputabilität gibt Darwin selbst zu, daß sich etwas derselben Analoges in der Thierwelt nicht entdecken lasse; das Gleiche läßt sich aber auch in Bezug auf die beiden anderen distinctiven Merkmale leicht zeigen. Wäre im Thiere eine Anlage zur selbstbewußten Wahrnehmung seiner psychischen Vorgänge und Thätigkeiten, so müßten sich im Laufe der Jahrtausende die rohen, unvollkommenen Laute, in welchen das

---

[1] Scuole italiane, Vol. XXIX (1884), pp. 346 sgg.

Thier seine Empfindungen und Begehrungen kundgibt, verfeinert und vervielfältiget haben. Die Rationalität des Menschen besteht specifisch in seinem Vermögen, sich zum Gedanken des Allgemeinen, Unendlichen und Nothwendigen zu erheben; eine Anlage hiezu verräth sich aber im Thiere schlechterdings nicht, indem sein Empfinden und Begehren allüberall beim Einzelnen, Endlichen und Zufälligen stehen bleibt. Die zwischen rationalem Denkleben und animalischem Empfindungsleben bestehende Kluft läßt sich nicht, wie Stuart Mill dafürhält, durch successive Annäherung des letzteren an das erstere ausgleichen.[1] Die von ihm ersonnene Hypothese, daß das Thier die von ihm erworbene Fähigkeit seiner Selbstorientirung durch Zeugung vererben und so eine allmälige Steigerung des psychischen Thierlebens statthaben könne, würde selbst dann, wenn sie wahr wäre, nicht ausreichen, das Anlangen des thierischen Empfindungslebens bei dem rationalen Denken zu erklären, weil dieß eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος wäre.

Mamiani's zwei Hauptinstanzen gegen Darwin sind, daß sich das Organische nicht spontan aus dem Unorganischen herausgesetzt haben könne, und daß die erste organische Zelle nicht gleich dem Weltei des Brahma schon virtuell alle Entwickelungsstufen des Organischen und Lebendigen in sich geschlossen habe. Der Übergang vom Unorganischen in's Organische läßt sich nur aus dem Eintreten geistiger Potenzen in den Stoff erklären. Der in den Stoff eintretende Geist macht Stoff und Bewegung zu Vehikeln seiner Gestaltungsthätigkeit und setzt in seinen Gebilden die mechanischen Gesetze der Aggregation und Decomposition in die analogen und coordinirten, aber durchaus eigenthümlichen und über die mechanistischen Verhältnisse des unorganischen Stoffes hinausgestellten Gesetze der Assimilation und Secretion um. Den lebendigen Organismen ist weiter auch als permanentes Wunder die Fähigkeit der Fecundation und Reproduction verliehen, welche von ihrer rohesten Erscheinung in den Sporen angefangen durch eine Reihe von Stufen bis zur geschlechtlichen Zeugung hinan in stets vollkommenerer Weise zu Tage tritt. Das Wirken des Geistes macht sich selbst schon im Bereiche des noch nicht organisirten Stoffes durch das Aufwachen der Lebenskraft bemerkbar, welche sich als plastische Kraft und als Widerstandskraft der geformten krystallinischen Gebilde gegen zersetzende chemische Einflüsse

[1] Della ipotesi darviniana e sua trasmutazione in altra assai più probabile. Scuole italiane, Vol. XXVII, pp. 315 sgg.; Vol. XXVIII, pp. 84 sgg.

bethätiget. Über dieses gestaltende Wirken des Geistes hat sich Darwin keine Rechenschaft gegeben. Mamiani will es dahingestellt sein lassen, ob Darwin's Erklärung der Entstehung der verschiedenen Arten von Metallen durch verschiedene Temperaturgrade des Erdkörpers unter nachfolgender Gefrierkälte wissenschaftlich discutirbar sei; jedenfalls aber lassen sich die verschiedenen animalischen Lebensstufen nicht eine aus der anderen deduciren, indem jede nächst höhere den Eintritt eines neuen Wirkungsprincipes voraussetzt, was auch vom thierischen Leben im Verhältnisse zum pflanzlichen gilt. Mamiani läßt auf die vegetative Lebensstufe und Wesenreihe (serie semplicemente organata) die Serie fibrosa e animalizzabile, auf diese die Serie sensibile, Serie intelligente und Serie razionale folgen. Unter einem neuen Wirkungsprincip versteht Mamiani dasjenige, welches sich die auf der vorausgehenden niederen Entwickelungsstufe vorhandenen Thätigkeiten subjicirt und aus denselben nicht erklärt werden kann. So subjicirt sich das vegetabilische Wirkungsprincip die chemischen Thätigkeiten des Mineralreiches, aus welchen es nicht abgeleitet werden kann. Auf der nächst höheren Entwickelungsstufe über der vegetabilischen treten die Wunder des Instinctes hervor, in welchen sich bereits die Sinnesthätigkeiten der weiter folgenden Seinsstufe ankündigen. So wenig das Princip der instinctiven Regungen aus den vegetativen Thätigkeiten resultiren kann, eben so wenig das Sensationsprincip aus den rein instinctiven Thätigkeiten.

So entschieden indeß Mamiani den Transformismus in der von Darwin und seiner Schule ihm gegebenen Gestaltung verwirft, so anerkennt er deßungeachtet einen in demselben enthaltenen Wahrheitskern, der nur zufolge der völligen Beiseitelassung der Rücksicht auf die im Weltwerdungsprocesse wirksamen geistigen Potenzen sich nicht zu entwickeln vermocht habe. Wir haben die gegenwärtige Weltzeit, in welcher die bereits bestehenden Arten der animalischen Organismen sich fortpflanzen, von jener Weltzeit zu unterscheiden, in welcher die Arten und Geschlechter der lebendigen Erdenwesen zuerst geworden sind. In der Urzeit ihres Entstehens konnte es wol geschehen, daß den weiblichen Thieren niederer Art monadische Principien eingesenkt wurden, durch deren Wirksamkeit im Mutterschoße ein thierischer Organismus höheren Ranges sich entwickelte; die auf solche Art entstandene höhere Thierspecies konnte in der bezeichneten Weise der Ansatz zur Entstehung einer noch höheren werden, und so weiter fort, bis zur Hervorbringung

einer dem Menschen nächststehenden, mit Intellect und Phantasie begabten, aber des Selbstbewußtseins entbehrenden animalischen Species. Weibliche animalische Wesen dieser Art waren die geeigneten Medien der Hinterlegung von Menschenkeimen in ihrem Schoße, und so wurde die Entstehung des Menschengeschlechtes vorbereitet. Jene räthselhafte und außerordentliche animalische Species aber, durch deren Production die Entstehung des Menschengeschlechtes vorbereitet wurde, starb nach Entstehung desselben von selber aus; daher der in der gegenwärtigen Weltzeit durch nichts zu überbrückende Abstand zwischen Mensch und Thier.

In dieser Weise tritt Mamiani's Monadismus vermittelnd zwischen die rein naturalistische und die biblisch-christliche Erklärung der Entstehung des Menschen. Als eigentliches Werk der Erschaffung erscheinen da nur die Monaden in ihren abgestuften Ordnungen bis zu der untersten herab, welche die Componenten des unorganischen Stoffes in sich faßt. Alle übrigen Monaden höheren Ranges bis zur Menschenseele hinan sind seelische Principien, über welche hinaus es nach Mamiani auch noch höhere monadische Wesen gibt, welche an eine Verbindung mit einem stofflichen Leibe nicht gewiesen sind. Eine nächste unmittelbarste Consequenz dieses monadologischen Systems ist die Unvergänglichkeit der Thierseelen und, wie es scheint, auch die Präexistenz derselben, sowie auch der Menschenseelen. Wir legen auf diesen Umstand kein Gewicht, da die simultane Creation aller Monaden nicht als logisch nothwendige Forderung aus Mamiani's Creationsbegriffe resultirt. Von wichtigerem Belange erscheint uns die Aufhebung der Familieneinheit des menschlichen Geschlechtes, wodurch unmittelbar die Interessen des christlichen Supranaturalismus berührt werden. Die christliche Erlösungslehre steht mit der Familieneinheit des menschlichen Geschlechtes im engsten Zusammenhange und hört bei Hinwegsehen von derselben auf, speculativ faßbar zu sein. Die Familieneinheit scheint aber auch, abgesehen hievon, aus Gründen ethischer Art gefordert zu sein; die menschliche Gemeinsamkeit, welche in ihrer höchsten Ethisirung eine innigste sein soll, muß schon in ihrer natürlichen Wurzel eine innigste sein, sofern es als denknothwendig erscheint, daß die ethischen Wechselbeziehungen aller einzelnen Glieder des menschlichen Geschlechtes durch die natürlichen Verhältnisse desselben unterbaut seien. Noch mehr; wenn der Mensch wirklich seiner Idee nach der Gipfelpunkt des terrestrischen Lebens ist und dieses in ihm in eine höhere Seinsstufe

hinaufgerückt sein soll, so wird es nicht ausreichen, auf der in der Abstammung von einem ersten Menschenpaare begründeten Familieneinheit des Menschengeschlechtes zu bestehen, sondern man wird auf einen der geschlechtlichen Dualisirung des Menschenwesens vorausgehenden Ersten Menschen zurückgehen müssen, der in seiner ursprünglichen Einzigkeit geeignet war, den höchsten Einheits- und Gipfelpunkt des terrestrischen Seins darzustellen, während er andererseits, sofern er die Gegensätze desselben in sich aufgehoben trug, in den höchsten derselben, in die geschlechtliche Dualität zurückdifferenzirt werden können mußte.

XXIII.

Mamiani unterscheidet in der geschöpflichen Wirklichkeit Stoff und Geist. Die stoffliche Realität resultirt aus dem Zusammensein ihrer monadischen Componenten, ist also eigentlich nur ein abgeleitetes phänomenales Sein; indeß würde das Phänomen der sinnlich wahrnehmbaren Realität nicht möglich sein, wenn in den beseelten Componenten derselben nicht selber wieder ein geistiges und materielles Element zu unterscheiden wäre. Daraus erklärt sich, daß, wie wir oben hörten, das Geistige selbst bis in den Stoff hineinreicht; zugleich aber ist hieraus ersichtlich, daß der Begriff der Geistigkeit im weitesten Sinne zu nehmen ist und mit dem Begriffe der Kraft zusammenfällt, sowie Materialität und Passivität relativ zusammenfallen, soweit unter letzterer reale Bestimmbarkeit und Alterabilität zu verstehen ist. Diese Art der Entgegensetzung von Geist und Stoff ist weit verbreitet und reicht in die ältesten Zeiten zurück; sie ist also gewissermaßen Ausdruck des menschlichen Sensus communis, daher ihr jedenfalls ein gewisses Wahrheitsrecht zukommt. Wie verhält sich die Philosophie zu dieser dem gemeinmenschlichen Denken geläufigen Unterscheidung? In streng philosophischem Sinne versteht man unter Geist, sofern man ihn adjectivisch als Qualität faßt, denk- und willensfähige Energie; in substantivischem Sinne verstanden überträgt sich der Begriff des Geistes auf den realen Träger einer solchen Energie und bedeutet sonach ein Sein, dem die Energie des Denkens und Wollens wesentlich ist. Als ein derartiges Sein kennen wir zunächst die menschliche Seele, deren geistige Energie uns aber durch ihr Zusammensein mit dem Leibe gebunden erscheint; daher legt sich der Gedanke an Wesen nahe, in welchen die Energie des Denkens und Wollens durch keine Bindung

an den Stoff eingeschränkt ist. Man nennt derartige Wesen reine Geister, in welchen indeß, sofern sie endliche geschöpfliche Wesen sind, die geistige Energie noch immer durch die Gränzen der Endlichkeit eingeschränkt, somit der Begriff des Geistes nicht absolut verwirklichet ist. Der Begriff des Geistes hat somit seine absolute Wirklichkeit in Gott als der absoluten, schlechthin unbegränzten Energie des Denkens und Willens, durch deren Gedanken die an sich rein negative Auffassung Gottes als des unendlichen Seins ihren positiven Inhalt erhält.

Wie verhält sich Mamiani zu diesem Begriffe des Geistes, des geschöpflichen sowol als des absoluten, des Geistes als substanzialer Realität und als adjectivischer Bestimmtheit? Wir müssen hier vor Allem constatiren, daß Mamiani den Geist in erster Linie als adjectivische Bestimmtheit des Seienden faßt; er weiß demzufolge nur von der Geistigkeit als Eigenschaft und Prädicat des Seienden, des endlichen sowol als auch des unendlichen Seienden. Sie inhärirt allen monadischen Kräften und constituirt die Lebendigkeit des Seienden, daher sie auch bereits im plastischen Gestaltungsprincipe des Mineralreiches sich kundgibt. Ist alles Geistige als solches lebendig, so muß selbstverständlich das absolute Seiende als absolut geistiges und absolut lebendiges Seiendes gedacht werden; dieß sind indeß doch nur prädicative Bestimmtheiten des in der Unendlichkeit seines Wesens uns schlechthin unfaßbaren absoluten Seienden. Es wäre sonach vorgreiflich und verfehlt, Gott als den absoluten Geist und als das absolute Leben zu definiren, indem damit ein unserem Denken faßbares Prädicat des absoluten Seienden zum Subjecte, das uns unfaßbar ist, gemacht würde. Daraus ergeben sich belangreiche Consequenzen für den Gottesbegriff und Weltbegriff. Eine speculative Verständigung über das im absoluten Aufschlusse seiner selbst vor sich und im absoluten Abschlusse seiner selbst in sich absolut sich actuirende dreieine göttliche Sein läßt sich nur auf Grund der Idee Gottes als des absoluten Geistes und Lebens gewinnen. Im natürlichen Theismus Mamiani's fällt die Idee des dreieinen göttlichen Seins als unfaßbar und überflüssig hinweg. Damit entfällt aber weiter auch die Idee des absolut in sich selber vollendeten und darum sich selber absolut genügenden göttlichen Seins, durch welche die von Mamiani behauptete Nothwendigkeit eines göttlichen Schaffens ausgeschlossen ist. Mamiani's Begriff von der göttlichen Wesenheit als absoluter Wahrheit und Güte schließt eine denknothwendige Beziehung des göttlichen Seins auf das creatürliche in

sich und substituirt der Idee des absoluten Geistes jene der absoluten Ursache, aus welcher Wesen und Existenz der endlichen Dinge verstanden werden müssen.

Mit dem Hinwegsehen von der Idee des absoluten Geistes hängt Mamiani's oft erwähnte Verwerfung des Universale in re zusammen, welches allerdings in seiner mittelalterlichen, Begriff und Idee identificirenden Auffassung nicht haltbar ist und deßhalb einer der Idee des absoluten Geistes conformen Umgestaltung bedarf. Die Idee Gottes als der absoluten Weltursache erklärt uns das Dasein der Weltdinge, verhilft uns aber zu keiner speculativen Erkenntniß des in die Gränzen der geschöpflichen Endlichkeit verwiesenen Weltdaseins, zu keiner Erkenntniß der in demselben sich auswirkenden göttlichen Ideen, welche den latenten Grund des zeitlichen Weltdaseins constituiren. Die Schaffensthätigkeit Gottes als des absoluten Geistes ist Projection der Idee seiner selbst als absoluten Geistes in das endliche außergöttliche Sein unter den mit der Idee des außergöttlichen Seins gegebenen denkmöglichen Bestimmtheiten desselben. Wir kennen als die drei möglichen Denkbestimmtheiten desselben die drei Existenzweisen desselben als Geist, Natur, Mensch, welche den concreten Inhalt der göttlichen Weltidee als des göttlichen Gedankens von dem in der geschöpflichen Wirklichkeit ausgedrückten endlichen Gegenbilde des absoluten göttlichen Seins constituiren. Der geschöpfliche Geist als eine in sich geschlossene Totalität des Seins ist wesentlich Monas; jede geschöpfliche Monas ist eine in ihrer Art universale Existenz, in welcher Wesen und Idee zwar nicht absolut wie in Gott, aber doch insoweit identisch sind, als es durch die Idee eines selbstdenkenden und selbstwollenden Seins involvirt ist. Anders verhält es sich mit der sichtbaren Naturwirklichkeit, in deren Daseins- und Lebensentwickelung ein von ihrer Materialität unterschiedenes Denken als Verstand und Wille der in's Naturdasein projicirten göttlichen Naturidee durchgreift. Das sichtbare Naturdasein steht nicht gleich dem geschöpflichen Geiste auf sich selbst und constituirt keine in sich geschlossene Totalität, sondern kann sich zu einer solchen nur in einer über ihr stehenden geschöpflichen Existenz, in jener des Menschen, relativ zusammenfassen, daher der Mensch als geschöpfliches τέλος und geschöpflicher Tenent des sichtbaren Weltdaseins ideell gefordert ist, so wie weiter auch als lebendige Verbindung der beiden differenten Ordnungen des Geisterreiches und des sichtbaren Naturdaseins, und als Möglichkeitsbedingung der Rückvermittelung

der Gesammtschöpfung in ihren göttlichen Urgrund. Für Mamiani handelt es sich nicht um speculative Erfassung der in's göttliche Weltdasein projicirten und in demselben ausgedrückten göttlichen Ideen, sondern um Erklärung des geschöpflichen Weltdaseins aus seinen realen Componenten, die als solche lauter Singularitäten sind. Obschon er sich gedrungen fühlt, Abstufungen in der Welt der Monaden zuzulassen, sind ihm doch selbst die höchsten Monaden keine universalistischen Existenzen, deren er auch bei seiner illuministischen Auffassung des geistigen Denklebens nicht bedarf. Andererseits sollen selbst noch die Componenten des Stoffes monadische Existenzen sein, was unabweislich zu einer Neutralisation des qualitativen Gegensatzes zwischen geistiger und natürlicher Wirklichkeit führt. Diese Neutralisation zieht dann weiter auch jene zu lose Fassung des anthropologischen Dualismus nach sich, zufolge dessen der Leib bloß Substrat der geistigen Existenz und Wohnstätte des menschlichen Geistes ist. In Folge dessen wird auch die concrete Bestimmtheit des menschlichen Seelenwesens in dessen Unterschiede von den leiblosen Intelligenzen nicht begriffen; es wird nicht aufgehellt, wie die menschliche Seele, obwol wesentlich Geist, doch zugleich auch Formprincip der sinnlichen Leiblichkeit, und andererseits ein derartiges Formprincip wesentlich Geist sein könne. Mamiani hält allerdings eine derartige Aufhellung für überflüssig, da er den Begriff der Seele als Wesensform verwirft, indem er überhaupt keine universalistischen Wirkungsprincipien gelten läßt. Sein Monadismus ist eine Consequenz seiner Ablehnung universalistischer Wirkungsprincipien; natürlich kann ein durch die Verwerfung des Universale in re motivirter Monadismus kein speculativer Monadismus sein, wie jener des Nicolaus Cusanus, sondern nur ein rationalisirender gleich jenem Leibnizens, unter welchen jedoch Mamiani durch seine Unterscheidung zwischen den spirituellen Monaden und den Componenten der körperlichen Dinge herabgeht. Die gedachte Unterscheidung ist eine Concession an den Standpunkt des zeitlichen Erfahrungsdenkens, die mit seiner Ansicht von der natürlichen Philosophie als Unterlage der speculativen Philosophie[1] im engsten Zusammenhange steht. Mamiani anerkennt, daß die Beziehungen der monadischen Componenten des Stoffes zu einander durch eine höhere Causalität geregelt sein müssen, auf daß aus den Wechselwirkungen derselben die den göttlichen Gedanken entsprechenden

[1] Siehe oben S. 284.

stofflichen Bildungen hervorgehen können; diese höhere Causalität ist nun eben die dem Stoffe immanente Naturidee, deren Immanenz im Stoffe man so gewiß anzunehmen hat, als der göttliche Schöpfer der Natur nicht Macher der Sinnendinge ist, indem vielmehr die gesammte, in stetem Werden und Bilden begriffene sichtbare Wirklichkeit die Evolution eines auf das Ganze des Naturdaseins und dessen innere und äußere Beziehungen gerichteten göttlichen Gedankens ist, als dessen dialektische Exposition der Werdeproceß und Bildungsproceß der sichtbaren Wirklichkeit anzusehen ist. Daraus, daß in der dem Stoffe immanenten Idee das Niederste auf das Höchste bezogen ist und jegliches Einzelne ein constitutives Moment der Idee des Ganzen ist, ist das nach Mamiani auf dem Wege naturwissenschaftlicher Deduction nicht zu erklärende Fortschreiten der Bildungsthätigkeit der Natur in aufwärts steigender Ordnung zu verstehen, ohne daß man die Intervention neu eintretender Gestaltungsprincipien zu Hilfe zu nehmen nöthig hatte. Das Eine allausreichende Gestaltungsprincip ist eben die Idee selber, die als Macht des Lebens dem Stoffe immanent und als Verstand und Wille in demselben thätig ist. Stoff, Kraft, Idee constituiren eine unzertrennliche Dreiheit im Naturdasein. Die Stofflichkeit bedeutet die Außergöttlichkeit des Naturdaseins, welches in der dem Stoffe immanenten Idee in das göttliche Machtkönnen hineingenommen und von demselben umschlossen ist; die dem lebendigen Stoffe eignenden Kräfte sind die Vehikel der göttlichen Gestaltungsmacht der Idee. Die Immanenz der Idee im Stoffe ist durch die Selbstlosigkeit desselben gefordert; die absolute Passivität der Materialität als solcher macht die immanente Idee zu einer absolut determinirenden Macht; die dem Stoffe eignenden Kräfte identificiren sich mit der Gestaltungsmacht der Idee, von welcher sie Ziel und Regel ihres Wirkens empfangen. So bekundet also die denknothwendige Immanenz der Idee im Stoffe die Herrschaft des göttlichen Gedankens im Naturdasein und damit die Existenz eines absoluten Geistes, als dessen Wille und Gedanke sich die den Bereich der Stofflichkeit durchherrschende Gestaltungsmacht der Idee durch sich selbst bekundet.

XXIV.

Mamiani kennt die Lehre von der den Stoff durchherrschenden Macht der Idee einzig unter der Form des Hegel'schen Panlogismus, dessen Bekämpfung er sich zu einer besonderen Aufgabe machte. Er

findet es widersinnig, den Gedanken oder die Idee zum Grunde und innersten Wesen der Dinge zu machen,[1] wogegen schon das menschliche Selbstbewußtsein spreche, indem Jeder das Bewußtsein habe, daß sein Selbst etwas von der Vernunft oder Idee Verschiedenes sei. Wäre der Gedanke oder die Idee das gemeinsame Substrat aller Dinge, so würde, wenn ich als Subject mich denkend auf ein Object beziehe und dasselbe von mir unterscheide, die Idee die Idee actuiren und mit der Idee sich verbinden. Dieser paradoxe Widersinn wird überdieß durch augenfällige Thatsachen und Beobachtungen widerlegt. Wenn ich über mein Denken reflectire, so unterscheide ich den Gedanken, mittelst dessen ich mich auf mein Denken zurückbeuge, genau von letzterem und dessen Inhalte. Ich apprehendire im Denken das Ens realissimum, welches ich von meiner Idee desselben zu unterscheiden habe, weil Repräsentanz und Repräsentirtes von einander verschieden sein müssen. Wäre das Ens realissimum eine bloße Idee, so würde ich im Denken desselben von einer Idee zur anderen Idee mich bewegen, was ein rein steriler Proceß wäre. Beim Denken als solchem stehen bleiben wollen, heißt sich in einer beständigen Selbstillusion erhalten. Das Denken und Verstehen ist als Mens animi etwas vom Animus Verschiedenes, es ist Attribution desselben; diese Attribution des Seienden zum Grunde desselben machen wollen, ist Widersinn. Das Denken und Verstehen ist Attribut oder Modus oder expliciter Actus; daher läßt sich in den Ideen keine wahrhafte Substantialität entdecken. Sie sind unter einander auf eine Weise verknüpft, welche von dem Inhärenzmodus der Qualitäten und der Acte des substanziellen Seins durchaus verschieden ist; ihre Verbindung ist eine Verbindung sui generis. Das Denken zum Wesen und Grunde der Dinge machen geht auch darum nicht an, weil bestimmte Realitäten ihrem Begriffe nach der Reduction auf das Denken als ihr eigentliches Wesen widerstreben. Körper, Kräfte, Wollen, Verlangen, Schönheit, Glückseligkeit sind ihrem Begriffe nach etwas vom Denken oder Gedanken Verschiedenes. So gut wie das Denken könnte man auch das Wollen zum Grunde der Dinge machen. Die menschlichen Worte würden ihre im Sensus communis der Menschen feststehende Bedeutung verlieren, wenn Idee mit Realität, Existenzen oder anderen Abstractionen höchsten Grades synonym wäre. Nach Hegel muß die

[1] Meditazioni Cartesiane, pp. 331 sgg.

Idee alles Mögliche von ihr Verschiedene werden, um zum Gedanken ihrer selbst zu gelangen; auf eine derartige Annahme konnte er nur durch sein Bemühen, allen Thatsächlichkeiten zum Trotze die Identität alles Seienden zu erhärten, hingeführt werden. Er übersieht, daß dasjenige, welches zwischen differenten Dingen vermitteln soll, von der Natur Beider etwas an sich haben müsse; das Denken hat von der Natur des Körperlichen nichts an sich, daher eine Vermittelung der Idee mit sich selbst durch Körperwerdung des Denkens undenkbar und widersinnig ist. Blendende Phrasen, wie jene, daß die Sensation eine implicite Intellection, die Idee ein explicites Sensibile sei,[1] involviren Vermengungen von Dingen, die ihrer Natur nach geschieden sind. Allerdings sind Sensation und Intellection in der Person des Menschen geeiniget und entsteht die Intellection aus Anlaß der Sensation; aber die Intellection läßt sich nicht aus der Sensation deduciren, wenn das Denken seiner Natur nach etwas vom Empfinden Verschiedenes und über demselben Stehendes ist.

Es ist allerdings richtig, daß die auf die grundhafte Identität von Denken und Sein gegründete Lehre Hegel's in ihrer Durchführung verfehlt ist; der Grundfehler des Systems tritt in dem Schlußergebniß zu Tage, daß der absolute Geist, statt die absolute Voraussetzung des Weltentwickelungsprocesses zu sein, als das letzte höchste Product desselben erscheint, von welchem sich nicht sagen läßt, ob und wann dasselbe je vollkommen wirklich sein werde. Der überwältigende Eindruck des Hegel'schen Systems auf die Zeitgenossen Hegel's würde aber unerklärlich bleiben, wenn seinen kolossalen Irrungen nicht tiefstdringende Geistesblicke beigemischt wären, deren tiefster eben die Idee des absoluten Geistes selber als die absolute Identität des Denkens und Seins ist. Wir in Deutschland haben es nicht vergessen, daß gerade Hegel's Idee des absoluten Geistes die Bemühungen um Gewinnung eines speculativen Verständnisses der christlichen Gottesidee mit allem Anderen, was daran geknüpft ist, weckte, und daß seine Anschauung vom Christenthum als der absoluten Religion wenigstens indirect mit dazu beitrug, die auf dem Standpunkte der christlichen Gläubigkeit stehenden Versuche einer geistigen Durchdringung der kirchlichen Dogmen zu fördern. Hegel sieht in den vom symbolgläubigen Protestantismus anerkannten altkirchlichen Dogmen den richtigen Ausdruck der auf der Stufe des

---

[1] Siehe oben S. 165.

vorstellenden Denkens stehenden religiösen Anschauung, deren Umsetzung in's rein geistige Denken den philosophischen Denkinhalt der Dogmen an's Licht treten lasse. Allerdings ist diese Umsetzung eine Umdeutung des supranaturalen christlichen Religionsinhaltes in Sätze einer pantheistischen Philosophie, und man kann Mamiani nicht Unrecht geben, wenn er im Namen des absoluten Rechtes der Religion und ihrer über die Philosophie hinausragenden Stellung gegen eine Evacuation der Religion durch alterirende Umdeutung derselben in Philosophie Verwahrung einlegt. Wir müssen aber hier wiederholen, was wir bereits anläßlich des Verhältnisses Mamiani's zu Kant's Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft bemerkten, daß die neudeutsche Philosophie in ihrer an Kant sich anschließenden Entwickelungsphase dem geistigen Verständnisse des positiven christlichen Religionsglaubens unstreitig näher steht als Mamiani, auf dessen Denkstandpunkte von einer speculativen Bedeutung der Dogmen des christlichen Supranaturalismus keine Rede sein kann.

Nach Hegel drückt das kirchliche Trinitätsdogma die Wahrheit aus, daß Gott Geist sei, und daß es in seinem Wesen liege, sich in einem Anderen, in einer Welt zu offenbaren, um darin bei sich zu bleiben. Dieß ist allerdings eine pantheistische Umdeutung des kirchlichen Trinitätsdogma, in welcher die Welt zu Demjenigen gemacht wird, was in der kirchlichen Dogmatik Gottes ewiger Sohn heißt und die Rückkehr Gottes aus der Welt zu sich selber für den philosophischen Sinn des dogmatisch-kirchlichen Begriffes vom heiligen Geiste ausgegeben wird. Vom christlich-philosophischen Standpunkte wurde erwidert, daß diese Umdeutung der kirchlichen Trinitätslehre einer Aufhebung der Idee des absoluten Geistes gleichkomme, der seine Selbstvergegenständlichung und die durch dieselbe involvirte Affirmation seiner Identität mit sich selber in absoluter Weise und ohne Alteration seiner selbst vollziehen müsse; daß demzufolge die Weltentstehung nicht den Übergang des göttlichen Seins in ein Anderes außer ihm bedeuten könne, dieses Andere vielmehr, statt Gott in sich zu fassen, ein seiner Idee nach absolut in Gott Gefaßtes und durch seine Beziehung auf dessen absolutes Sein absolut Bestimmtes sein müsse, womit von selber der philosophische Grundansatz des christlichen Supranaturalismus in Lehre und Geschichte gegeben war. Was aber Hegel in der Geschichte der deutschen Philosophie zum bleibenden Verdienste gereicht, ist dieß, daß er überhaupt die philosophische Erörterung der Idee des absoluten

Geistes anregte und somit die Philosophie auf jenes Problem hinlenkte, mit welchem Anselm von Canterbury die mittelalterliche speculative Scholastik inaugurirt hatte und auf welches immer wird zurückgegriffen werden müssen, wenn es sich darum handelt, in der Entwickelungsgeschichte der christlichen Philosophie eine neue Epoche anzubahnen, deren Aufgabe nur eine im neuzeitlichen Vernunftdenken geistig vertiefte Reproduction ihrer bisherigen Entwickelung sein kann.

Der Begriff des absoluten Geistes ist jener der absoluten Identität von Denken und Sein. Dieser Begriff läßt allerdings Grade seiner Entwickelung und Durchbildung zu, zu welchen sich Anselm's ontologischer Gottesbeweis als elementare Vorstufe verhält. Das absolut Größte ist nach Anselm denknothwendig wirklich, weil, wenn es nicht wirklich wäre, es nicht das absolut Größte wäre. Anselm's Argumentation ist insofern richtig und zwingend, als unter dem absolut Größten das Unendliche verstanden wird; wenn überhaupt etwas ist, so muß das Unendliche sein, weil endlich Seiendes das Unendliche zu seiner Fassung hat. Es liegt jedoch offen da, daß das Unendliche als negativer Begriff jenen des Endlichen zu seiner Voraussetzung hat, somit für unser Denken nicht ein absolut erster Begriff ist, als welcher der Begriff Gottes aufgewiesen werden müßte, wenn die Gewißheit der Existenz Gottes nicht von der thatsächlichen Existenz eines Anderen außer ihm abhängig gemacht werden soll. Ein absolut auf sich selber stehender Begriff Gottes als des schlechthin Seienden ist jener des absoluten Geistes, dessen Realität nicht auf dem Wege einer Argumentation erbracht werden kann und daher unmittelbar durch sich selbst gewiß sein muß. Der absolute Geist ist eine denknothwendige Vernunftidee, die nicht negirt werden kann, ohne daß die Vernunft selber negirt und der Ungeist zur legitimen Geltung im Reiche des Denkens erhoben würde. Somit beweist Gott als absoluter Geist sich unmittelbar durch sich selbst; und in Folge dessen, daß er in unserem Denken sich unmittelbar durch sich selbst beweist, wird seine Existenz für uns auch aus allem Anderen außer ihm erkennbar und wirklich erkannt.

Hieraus ergeben sich von selber die Anhaltspunkte zu einer relativen Berichtigung der von Mamiani an Hegel's Weltbegriffe geübten Kritik. Es ist allerdings richtig, daß die Idee nicht zum Grunde und innersten Wesen der Dinge gemacht werden dürfe, weil die realen Dinge Ausdrücke der in ihnen verwirklichten Ideen sind; es ist aber andererseits nicht abzusehen, wie das gedankenhafte Wesen des erschei-

nenden sinnlichen Dinges von seinem lebendigen Connexe mit der in demselben sich ausdrückenden Idee sollte losgelöst werden können, ohne das Ding selbst seines Wahrseins zu berauben und zu einer Erscheinung ohne Wesen zu degradiren? Das von Mamiani urgirte continuirliche Gewirktwerden des sinnlichen Dinges durch Gott ist bloß auf die constitutiven realen Elemente desselben zu beziehen; dasjenige aber, was in der eigenartigen Einigung dieser Elemente zu einem individuellen Sein zum Ausdrucke kommt und den Begriff des individuellen Dinges wirklich macht, ist Wirkung der dem Stoffe immanenten Idee, die als eine vom absoluten Geiste in den Stoff projicirte unpersönliche geistige Macht den Stoff hält und trägt und die Kräfte desselben sich als Vehikel ihrer Gestaltungsthätigkeit subjicirt. Im Menschen tritt an die Stelle der unpersönlichen Macht der Idee der successiv sich entwickelnde und sich selber gestaltende Geist als lebendiges Wirkungsprincip aller vom freithätigen Wollen und Streben abhängigen Wirksamkeiten, welche aber gleichfalls unter das Gesetz der dem menschlichen Geiste potentiell immanenten Ideen gestellt sind. Es ist wol richtig, daß, wie Mamiani bemerkt, Wollen, Verlangen, Glückseligkeit, Leben u. s. w. ihrem Begriffe nach etwas vom Denken als solchem Verschiedenes seien; eben so gewiß aber ist, daß sie zum Denken des die Idee seiner selbst erfassenden Menschen in lebendigem Connexe stehen und in der dem persönlichen Thun des Menschen immanent gewordenen Idee seiner selbst eine unzertrennliche Einheit constituiren. So ist also auch dem normalen Entwickelungsverlaufe des freithätigen menschlichen Thuns und Lebens die Idee als bestimmende Macht immanent, und sie macht ihre Rechte auch gegen den ihr widerstrebenden persönlichen Selbstwillen geltend. In der absoluten Macht der Idee über alles geschöpfliche Seiende bekundet sich der Alles nach sich bestimmende persönliche Wille des absoluten Geistes, der die temporäre Scheinherrschaft des Ungeistes, d. i. des gegen die Idee sich verschließenden subjectivistischen Eigenwillens nur als dienstbares unfreies Vehikel der Verwirklichung seines absoluten Selbstwillens zuläßt. Der souveräne Wille des absoluten Geistes bedeutet absolute Herrschaft der absoluten Vernunft, die als persönliche Vernunft absolute Selbstigkeit und als solche absolutes selbstherrliches Wollen ist. So läuft also die Entwickelung der denknothwendigen Idee des Absoluten in die directeste und bestimmteste Verneinung der Verabsolutirung einer unpersönlichen Vernunft aus, in welcher aller widerchristliche Rationalismus wurzelt,

sei es, daß er sich unter der Gestalt eines absolutistischen Panlogismus oder eines auf die Inalterabilität der sogenannten Naturgesetze gestützten empiristischen Kosmismus zur Geltung bringen wolle.

XXV.

Dem Anselm'schen Gottesbeweise wurde auch von Mamiani eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet.[1] Er sieht die Beweiskraft desselben darin, daß der Gedanke vom absolut Größten und Vollkommensten aufhören würde, dieser Gedanke zu sein, wenn ihm kein reales Object entspräche; denn der menschliche Gedanke des absolut Größten und Vollkommensten steht unendlich tief unter demjenigen, was durch ihn gedacht wird, und verhält sich als bloßes Schattenbild zu seinem Objecte; und es will in diesem nach seiner menschlichen Beschaffenheit höchst unvollkommenen Gedanken in Wahrheit das Größte und Vollkommenste in dessen actualer Realität gedacht sein. Die Wahrheit dieses Gedankens liegt somit außer dem denkenden menschlichen Subjecte, dessen Gedanke mit einem inneren Widerspruche zwischen seinem Inhalte und dessen menschlicher Fassung behaftet wäre, wenn das Object desselben nicht außer dem menschlichen Denken real existirte. Wollte Jemand behaupten, jener Gedanke sei bloß eine subjective Idee, so müßte gefragt werden, auf was für ein Object diese Idee sich beziehe; ein Beweis, daß die Beziehung des Gedankens auf ein ihm entsprechendes Object sich nicht abweisen lasse. Wäre dieses Object nicht etwas Substenzielles und Existentes, so wäre es die Repräsentation eines Substanziellen und Existenten als nothwendiger Voraussetzung der Repräsentation; will man es nicht als bloße Repräsentation gelten lassen, so hat man es unmittelbar als real und existent anzuerkennen.

Diese Apologie des Anselm'schen Gottesbeweises beruht auf Mamiani's allgemeiner Anschauung von der menschlichen Intellection als repräsentativer geistiger Vergegenwärtigung dessen, was objectiv wirklich ist. Der von Anselm begangene Fehler, der sich auch bei Anderen nach ihm bis auf Leibniz wiederholt habe, sei nur darin gelegen gewesen, daß man dafürhielt, in der menschlichen Idee Gottes sei die Nothwendigkeit seiner Existenz enthalten, während sie nur die Idee dieser Nothwendigkeit in sich schließe. Der Anselm'sche Gottes-

[1] Confessioni I, pp. 80 sgg. — Compendio, pp. 255 sgg.

beweis ist also richtig verstanden nur eine metaphysisch-apriorische Aufzeigung des Wirklichseins Gottes, dessen Nothwendigkeit erst nachträglich einleuchte, sofern Gottes actives Wirken auf den menschlichen Intellect der denknothwendige Erklärungsgrund des Vorhandenseins des Gottesgedankens in uns ist. Es liegt auf der Hand, daß damit die eigentliche Tendenz des Anselm'schen Unternehmens verkannt und in den Hintergrund gedrängt wird; denn diese ist offenbar darauf gerichtet, die Idee Gottes als des absolut Seienden zu gewinnen, was ihm deßhalb nicht gelang, weil er die Coincidenz der denknothwendigen Gottesidee mit jener des absoluten Geistes nicht erfaßt hatte. Mamiani vermochte der Tendenz des Anselm'schen Unternehmens nicht gerecht zu werden, weil ihm das ideale Erkennen in der Erkenntniß des Wirklichen als solchem aufgeht; nicht um das Wirklichsein Gottes, sondern um die a priori feststehende Denknothwendigkeit dieses Wirklichseins hatte es sich für Anselm gehandelt, wobei wir gerne zugeben, daß es ein Fehler war, den dem göttlichen Sein zukommenden Vorzug der absoluten Priorität in eine dem menschlichen Erkennen fehlende Vollkommenheit umzusetzen. Die aus der Idee des göttlichen Seins als solchem erhärtete Denknothwendigkeit des göttlichen Seins ist für uns zeitliche Erdenmenschen nicht ein Ersterkanntes, sondern ein Letzterkanntes, und kann nur Jenen, welche die Idee des absoluten Geistes erfaßt haben, als denknothwendige Vernunftwahrheit einleuchten; diesen leuchtet sie aber mit der Denknothwendigkeit einer unmittelbar auf sich selber stehenden Vernunftgewißheit ein, schließt also einen Beweis ihrer selbst aus. Ideen werden überhaupt nicht demonstrirt, sondern nur inducirt; die Gottesidee aber würde, wenn ihre Wahrheit dem Geiste nicht schon durch sich unmittelbar gewiß wäre, selbst auf dem Wege der Induction in Ansehung des unermeßlichen Abstandes zwischen Gott und Schöpfung sich nur sehr unvollkommen und mangelhaft erweisen lassen. Der einzige Modus, unter welchem sie als eine dem menschlichen Geiste unmittelbar durch sich selbst gewisse Wahrheit im Menschen vorhanden sein kann, ist die Idee des absoluten Geistes, dessen Form die menschliche Seele als geschöpflicher Geist an sich trägt.

Das specifische Wesen der Idee als eines unmittelbar im Geiste aufleuchtenden Gedankens tritt am significantesten in der Idee Gottes als des absoluten Geistes hervor, für deren inductive Erweisung unsere Erkenntnißmittel am wenigsten zureichen. Die Idee ist somit in ihrem Unterschiede von der Erkenntniß des Wirklichen als solchen durchaus

nicht Dasjenige, was Mamiani Idee nennt; und gerade die Charakteristik, welche Mamiani vom Wesen der Idee gibt, macht ersichtlich, wie nothwendig es ist, zur Sicherstellung des christlichen Gottesbegriffes und zur Gewinnung des geistigsten Begriffes von Gott die ideale Apprehension eines Objectes von der begrifflich-rationalen Auffassung dessen, als was es sich in seinem Wirklichsein darstellt, scharf abzuscheiden. Nach Mamiani[1] schließt jede Idee als unmittelbare Anschauung des Intellectes nach Innen eine Beziehung auf das absolute Object, nach Außen eine Beziehung auf die endlichen Dinge in sich, gleichviel, ob diese wirkliche oder nur mögliche Dinge sind; die Idee ist immer zugleich Repräsentation des Absoluten und des nach seiner ontologisch-metaphysischen Bestimmtheit im Lichte des Absoluten erkannten endlichen Objectes. Dieser Beschaffenheit unserer Ideen muß nun auch das Wesen des in jeder derselben sich uns offenbarenden Absoluten entsprechen. Wie uns keine ideelle Apprehension des Absoluten möglich ist ohne Beziehung auf ein endliches Object, so ist auch Gottes Sein und Wesen an sich nicht denkbar ohne Beziehung auf die endlichen Objecte, die nach ihrer reinen Intelligibilität in ihm aufgehoben sind, so daß Gott seiner substanziellen Realität nach nur die wesenhafte Einigung aller Intelligibilien ist. Allerdings ist er demzufolge der seinem Wesen nach Intelligible und muß deßhalb vor Allem sich selber intelligibel sein; aber dieser Begriff der Geistigkeit Gottes ist ein erst erschlossener und läßt überdieß das reale Wesen Gottes als ein dem göttlichen Denken Gegebenes erscheinen — eine Auffassungsweise, welche der Idee des absoluten Geistes nicht nur nicht adäquat ist, sondern sie gar nicht aufkommen läßt.

XXVI.

Die unmittelbar durch sich selbst gewisse Idee des absoluten Geistes schließt die Verbürgung der objectiven Wahrheit aller ideellen Apprehensionen des subjectiven menschlichen Denkens in sich, welche aber sämmtlich Apprehensionen des Gegebenen sind und somit die auf anderem Wege feststehende Realität desselben voraussetzen. Dieser andere Weg ist jener der inneren und äußeren, sinnlichen und geistigen Erfahrung, deren Wahrheit sich uns zuhöchst in der Idee des absoluten Geistes

[1] Confessioni I, pp. 117 sgg.

als des absoluten Wirkens unseres Zeitdaseins und aller constitutiven Bedingungen desselben verbürgt. So ist also in der Idee des absoluten Geistes die Kluft zwischen dem denkenden menschlichen Subjecte und der Welt außer ihm schlechthin überbrückt; sowohl die Realität der letzteren als auch die Denkrichtigkeit ihrer idealen Auffassung steht auf Grund jener Idee fest. Mamiani läßt die Realität der menschlichen Erfahrungswelt als etwas auf natürlichem Wege Gewisses gelten und bedarf Gottes nur als der denknothwendigen realen Voraussetzung und Ursache ihres Daseins und ihres rationalen Verständnisses. Sein principieller Kosmismus schließt jede Art philosophischen Skepticismus und damit auch alle Versuche einer Überwindung desselben durch idealistische Denkbestrebungen aus, jene ausgenommen, welche auf Erhärtung der sachlichen Wahrheit unserer natürlichen Auffassung der Dinge gerichtet sind. Unser rationales Denken ist wahr und entspricht der Beschaffenheit der Dinge, weil in ihm die gottgedachten Gedanken der Dinge sich vernehmbar machen; ein Einblick in das Wesen der Dinge fehlt uns aber nach Mamiani, womit von selbst auch die Ideen, soweit sie etwas von den rationalen Begriffen der Dinge Verschiedenes besagen sollen, entfallen. Sie bezeugen als geistige Repräsentanten der Dinge nur das Wirklichsein derselben; daher man Mamiani's Denkstandpunkt als jenen eines idealistischen Positivismus bezeichnen könnte. In diesem Sinne ist die Correctur zu würdigen, welche Mamiani am ontologischen Gottesbeweise vornimmt, um denselben, wie er dafürhält, gegen jede künftige Anfechtung sicherzustellen. Jede absolute Wahrheit weist auf ein absolutes Object hin und ist ein Beweis für die Existenz desselben, möge dasselbe als ewige Wirklichkeit oder als ewige Möglichkeit existiren. Gott ist das denknothwendige Subject aller absoluten Wahrheiten und kann dieses Subject nur als wirklich seiender sein; also muß Gott existiren. Die Philosophie zweckt nach Mamiani insgemein nur auf Erweisung der Realität ihrer übersinnlichen Forschungsobjecte ab; darum ist sie wesentlich Ontologie oder Wissenschaft von dem, was ist. Reell sind aber sowol die in Gott existenten Ideen als auch die ihnen entsprechenden gottgewirkten Dinge; darum ist die philosophische Forschung auf diese beiden Arten von Seiendem gerichtet, welche zu einander in dem Verhältniß von Verum und Factum stehen und sich wechselweise involviren.

Da beide Arten von Seiendem im Sein und Denken des Menschen sich begegnen, so hat sie der Mensch aus sich selbst, aus seinem

eigenen Wesen zu verstehen; das Wesen des Menschen ist aber in seinem geistigen Sein gegeben, daher dieses der erste Gegenstand der philosophischen Forschung ist. Mamiani stellt sich hier in ein nächstes Verhältniß zu Cartesius und will gewissermaßen die auf Gewinnung eines festen Stützpunktes und sicheren Wahrheitsgrundes gerichteten Intentionen des cartesischen Philosophirens von Neuem wieder aufnehmen.[1] Dieß erscheint ihm um so nöthiger, als der gesammte Entwickelungsverlauf der neueren Philosophie nicht ohne Schuld des Cartesius und seiner Anhänger eine Richtung nahm, deren Ergebnisse eine Wiederaufnahme der von Cartesius versuchten kritischen Prüfung der Fundamente der menschlichen Erkenntniß dringend nahelegen. Cartesius unterschätzte augenscheinlich die philosophische Bedeutung des Sensus communis und des menschlichen Erfahrungsbewußtseins; die aus den seitherigen Ausschreitungen eines der Wirklichkeit entfremdeten Denkens gezogenen Lehren einerseits, die riesigen Fortschritte der menschlichen Erfahrungserkenntnisse andererseits und die mit diesen Fortschritten verbundene Vervollkommnung der Methoden des wissenschaftlichen Forschens bieten einige Bürgschaft für die Hoffnung, daß eine mit der rechten Umsicht und Besonnenheit verbundene Wiederaufnahme des cartesischen Unternehmens zu gedeihlicheren Resultaten führen möchte. Der Zweifel an der Auctorität der Erfahrung und Überlieferung hat seine natürlichen Gränzen, über welche er nicht hinausgreifen kann, ohne auf Widersinnigkeiten zu führen. Der methodische Zweifel ist als Prüfungsmittel der überlieferten und auf bloße Auctorität hin angenommenen Wahrheit vollkommen berechtiget; und man muß dem Cartesius zustimmen, wenn er verlangt, der methodische Zweifel solle bis zu dem Punkte verfolgt werden, wo er absurd zu werden beginnt. Eine solche Absurdität wäre es, an der Realität des zweifelnden Ich zu zweifeln,[2] da ja der Zweifel eben nur ein Act des denkenden Ich ist, indem er sonst ein subjectloses Phänomen sein müßte. Wie der Act des Zweifelns, bekunden auch alle übrigen durch das unmittelbare Selbstbewußtsein bezeugten Acte des Denkens, Empfindens, Wollens, Erinnerns u. s. w. die Existenz des Ich als des in diesen Acten sich Bethätigenden. Die Analyse der dubitativen Thätigkeit des Ich schließt aber noch andere Wahrnehmungen in sich. Das Wissen um die That-

---

[1] Meditazioni Cartesiane, p. 18.

[2] O. c., pp. 56 sgg.

sache des Zweifelns setzt ein geistiges Sehen derselben voraus, welches nicht statthaben könnte, wenn das Ich nicht mit einem geistigen Auge begabt wäre, mittelst dessen es sich selbst und seine Acte bemerkt und zum Gegenstande der Anschauung und Reflexion machen kann. Dieses geistige Auge unterscheidet sich vom leiblichen Auge durch seine, jede Zusammensetzung ausschließende Einfachheit, ferner dadurch, daß zwischen dasselbe und das wahrgenommene Object nichts Mittleres tritt, indem es sich selber das sehenmachende Licht ist. In Folge dessen ist es jeder Täuschung entrückt; somit darf ich sicher sein, daß die auf den unmittelbaren Act folgende reflexive Vergegenwärtigung desselben mir keinen anderen Act, als genau eben diesen selber zeigt. Man hat mit anderen Worten sich das geistige Auge als einen Spiegel zu denken, welcher in der Reflexion des Denkens auf ein zuerst unmittelbar wahrgenommenes Object dasselbe so oft wieder zeigt, als das Ich auf seine ursprüngliche Wahrnehmung wieder reflectirt.

Die Identification von Auge, Licht, Spiegel hat etwas Verwirrendes an sich und bedarf einer nachträglichen Zurechtlegung und Richtigstellung. Gewiß ist der Ichgedanke ein unmittelbares Zeugniß der Realität des in stetiger Identität mit sich verharrenden Ich, aber doch nur für Denjenigen, welcher die Idee seines Selbst bereits erfaßt hat. Die Möglichkeit einer denkenden Selbsterfassung des Ich ist in der Geistigkeit desselben gegründet, welche es möglich macht, daß es sich selber im Denken gegenständlich wird. Es könnte sich im Denken nicht gegenständlich werden, wenn das menschliche Ichwesen nicht schon ein seiner Natur nach sich selber lichtes Sein wäre. Dieses Sich-selber-lichtsein ist jedoch anfangs nur potentiell vorhanden und actuirt sich erst nachträglich in der denkenden Selbstwahrnehmung; dieß erklärt sich daraus, daß das menschliche Ichwesen seiner Substanz nach nicht reines Lichtwesen ist, weil es als solches sich schon vom Anfange her licht sein müßte. Es ist sich aber nicht vom Anfange her licht, weil es nicht vom Anfang her in sich selber lebt, sondern zunächst als ein an das leibliche Sein und Leben gebundenes Sein in's Dasein tritt. Dieses Gebundensein an das leibliche Sein und Wesen gehört zur Natur des menschlichen Ichwesens, welches sich als eine vom leiblichen Sein und Leben unterschiedene Potentialität erst im Selbstdenken unterscheidet, ohne jedoch damit auch schon das Bewußtsein um eine substantielle Unterschiedenheit seiner selbst vom stofflichen Leibe zu haben. Das Bewußtsein und die Gewißheit dessen kann nur auf dem Wege des

ratiocinativen Denkens gewonnen werden und actuirt sich erst allmälig in dem Grade, als das menschliche Seelenwesen in seinem selbsteigenen Denken und Willen sich seiner Unabhängigkeit von dem durch es getragenen leiblichen Sein und Leben bewußt wird. Unsere rationale Überzeugtheit von der Selbstigkeit des menschlichen Seelenwesens ist auf das allmälig sich entwickelnde geistige Selbstleben der Seele gestützt, welches, wie sehr auch durch das Zusammensein mit der sinnlichen Leiblichkeit bedingt und tingirt, doch aus einem selbstigen Grunde heraus sich entwickeln muß. Dieser selbstige Grund ist im Menschenwesen ursprünglich als ein der leiblich-sinnlichen Menschenexistenz eingepflanzter activer Keim vorhanden, der in fortschreitender Entwickelung allmälig dahin gelangt, das gesammte sinnlich-leibliche Sein des Menschenwesens sich zu subjiciren und zum Substrate seiner selbstthätigen Entwickelung herabzusetzen; damit affirmirt sich die Realität des geistigen Seins der Seele und die Superiorität desselben über das zum Substrat und Vehikel ihrer selbstthätigen Entfaltung herabgesetzte sinnlich-leibliche Sein und Leben des Menschen.

Mamiani urgirt, daß das Denken nicht ein subjectloses Phänomen sein könne. Dieß ist ganz richtig; aber als Subject der Denkthätigkeit wird doch zunächst der Mensch in der Ganzheit seines Wesens erkannt, zu einer Abscheidung der geistigen Seelensubstanz vom sinnlich-leiblichen Menschenwesen kommt es erst nachträglich. Das menschliche Ich erfaßt sich, sobald es sich selbst inne wird, zunächst nicht als eine vom sinnlich-leiblichen Sein des Menschen unterschiedene Realität, sondern vielmehr als die empfindungsfähige, denk- und willensfähige Innerlichkeit des Gesammtwesens des Menschen, und das Wissen um die reale Unterschiedenheit des inneren selbstigen Kernes des menschlichen Wesens von seiner sinnlich-leiblichen Umhüllung tritt erst auf Grund einer lebendigen Selbsterfahrung des inneren Seelenmenschen, auf Grund eines vielseitigen geistig-sittlichen Selbsterwerbes, auf Grund einer successiven Entwickelung und Ausgestaltung desselben zu Tage. Die von Mamiani aufgebotenen Mittel zur Erweisung der Realität des menschlichen Ich reichen nicht aus, die wesentliche Unterschiedenheit desselben vom sinnlich-leiblichen Sein des Menschen zu erweisen; sie leiten bloß auf den Gedanken eines selbstigen Kernes des Menschenwesens hin. Die seelischen Wahrnehmungsacte, deren Objecte die inneren Seelenthätigkeiten sind, können nicht als Sehacte bezeichnet werden; sie sind einfach Perceptionen von Vorgängen und Thatsächlichkeiten.

Auch das Selbstbewußtsein, möge dasselbe als Act oder Habitus gefaßt werden, ist einfach nur Wahrnehmung und ein aus dieser Wahrnehmung resultirendes Wissen, aber kein Sehen in dem von Mamiani gemeinten Sinne; ein geistiges Sehen im eigentlichen Sinne des Wortes hat bloß im Lichte göttlicher Ideen statt und geht auf Wesen und Grund des Erscheinenden, nicht unmittelbar auf dieses selbst. Mamiani hat also offenbar unterlassen, zu unterscheiden zwischen der unmittelbaren Selbstwahrnehmung des menschlichen Ich und zwischen der Erfassung der Idee des menschlichen Ich, die nur auf Grund der lebendigen Selbsterfahrung des successiv sich entwickelnden inneren Seelenmenschen in der menschlichen Seele aufleuchten kann. Wir geben zu, daß sich aus dem Acte der denkenden Selbstwahrnehmung die Immaterialität des menschlichen Ich folgern lasse; nicht aber, daß sich aus jenem Acte auch die Realität des Ichwesens als einer vom leiblichen Sein unterschiedenen selbstigen Wesenheit ableiten lasse. Damit entfällt dann auch die von Mamiani auf die Voraussetzung des Gegentheiles gegründete Identification von Auge und Spiegel,[1] die nach unserem Gefühle eine unfaßbare Vorstellung ist, aber allerdings mit der gesammten Erkenntnißtheorie Mamiani's auf's Engste zusammenhängt. Die Seele ist — so stellt sich Mamiani die Sache vor — als stofflose Realität ein geistiges Lichtwesen und als solches ein geistiges Sehauge, in welchem sie selbst und alles andere außer ihr Seiende sich abspiegelt; sie ist ein substantielles Wahrnehmungsvermögen, das zwar nicht in die Wesenheiten der Dinge eindringt, aber im lebendigen Rapporte mit den Dingen das reale Sein derselben und die in diesem realen Sein ausgedrückten gedankenhaften Bestimmtheiten derselben unmittelbar aufgreift. Die Seele ist von vorneherein actuell Geist, daher es keiner successiven Actuirung ihrer Geistigkeit, keines successiven Sich-selber-lichtwerdens bedarf. Damit sind dann weiter auch alle speculativen Conceptionen vom Wesen der Seele ausgeschlossen, in welchen die successive Actuirung und Evolution der geistigen Selbstigkeit der Seele als eine in's Licht des idealen Verständnisses zu erhebende Thatsächlichkeit angesehen und behandelt wird.

Mamiani's Begriff der Seele als eines vom Anfang her fertigen Geistwesens stimmt vollkommen zum cartesischen Begriffe vom Menschengeiste, und auch das cartesische klare und deutliche Erkennen als

---

[1] Meditazioni, p. 62.

specifische Signatur der geistigen Wahrheitserkenntniß steht in einem verwandtschaftlichen Verhältniß zur Auffassung derselben von Seite Mamiani's, nur daß dieser einen von Cartesius nicht entdeckten metaphysischen Grund der Klarheit und Deutlichkeit der geistigen Wahrheitserkenntniß in der denknothwendigen Relation des menschlichen Geistes zu dem alle intelligiblen Bestimmtheiten der contingenten Dinge in sich fassenden absoluten Seienden aufweisen zu können glaubt. In der Hinwendung vom Factum zum Verum, von dem empirisch wahrgenommenen contingenten Dinge zum rationalen Begriffe desselben verwandelt sich die Erfahrungserkenntniß in Wissenschaft, und vollzieht sich die Erhebung des menschlichen Erkennens aus dem Bereiche der Contingenz und Wandelbarkeit in jenen des Nothwendigen und Ewigen. Die Denkverwandtschaft zwischen Mamiani und Cartesius besteht darin, daß es sich beiderseits um den mit der Idee des Dinges identificirten rationalen Begriff desselben handelt. Denn auf rationale Ermittelung des Sachlichen, und zwar zunächst auf Ermittelung der Realität und sodann des richtigen Begriffes desselben, ist das Streben Beider gerichtet. Hiebei fällt nun vor Allem auch die Ähnlichkeit der beiderseitigen Beweisführung für die Realität der Außenwelt in's Auge; die mit unserer sinnlichen Wahrnehmung der Außenwelt verbundenen Passivitätszustände weisen auf eine außer uns befindliche active Ursache dieser Zustände hin, welche einen realen Träger haben muß. Der Unterschied ist nur dieser, daß Mamiani auf die eben durch die cartesische Trennung von Geist und Materie hervorgerufenen Schwierigkeiten der Erklärung einer Wechselbeziehung und Wechselwirkung beider genauer eingeht, wobei er zufolge seiner Adoption monadologischer Anschauungen allerdings auch zu einer wesentlich anderen Auffassung der Natur der Körperlichkeit gelangt, als jene des Cartesius ist. Der Raum ist nicht, wie die cartesische Schule annahm, mit der Körperlichkeit identisch; der Raum ist einfach und unveränderlich derselbe, während die im Raume befindlichen Körper fortwährenden Modificationen unterworfen sind.[1] Das Räthsel der Wechselwirkung zwischen Seele und Außenwelt schwindet, wenn beachtet wird, daß beide einander nicht als exclusive Gegensätze gegenüber stehen, wie es nach cartesischer Lehre zufolge der Identification von Raum und Körper erscheinen muß. Auch der Umstand, daß die Seele einfach, die Körper etwas

[1] Meditazioni, p. 91.

Vielfältiges und Zusammengesetztes sind, thut ihrer Wechselwirkung keinen Eintrag, indem die ihrem Wesen nach einfache Seele mit einer Mehrheit von Kräften begabt ist, und umgekehrt der zusammengesetzte Körper zuletzt in ein Aggregat von einfachen Wesenheiten sich auflöst, überdieß die Wirksamkeiten der natürlichen Kräfte in deren Contacte mit der Seele sich in die dem spirituellen Wesen der Seele angepaßte Form umsetzen.

Mamiani läßt im Gegensatze zu Cartesius die äußere körperliche Wirklichkeit von der Seele ohne Vermittelung der Sinnenbilder geistig erfaßt werden, und hält daher den Occasionalismus eines Geulincx so wie die prästabilirte Harmonie Leibnizens für überflüssige Fictionen. Dasselbe gilt auch von dem absoluten geistigen Objecte der Seele, von Gott, dessen Realität und Wesen nach Cartesius durch eine vermittelnd zwischen Gott und den menschlichen Geist tretende angeborne Idee erkannt werden soll. Nach Mamiani's Dafürhalten hat Malebranche ganz richtig erkannt, daß es keinerlei angeborne Ideen gebe, und in allen vom menschlichen Geiste erfaßten Ideen unmittelbar Gott selber sich der Seele vernehmbar mache;[1] nur habe Malebranche zufolge eines seiner Zeit weitverbreiteten Irrthums eine bildlose Significirung des Denkinhaltes der göttlichen Ideen nicht für möglich gehalten, und sei hiedurch auf seine irrthümliche Lehre von unserem angeblichen Schauen der Dinge in Gott geführt worden.

XXVII.

Das unmittelbare Ergreifen des Wirklichen in dem auf dasselbe gerichteten menschlichen Denken bildet den Stützpunkt der Polemik Mamiani's gegen den subjectivistischen Kant'schen Kriticismus und Skepticismus. Kant stellt die philosophische Erweisbarkeit aller metaphysischen Realitäten in Abrede. In Bezug auf das menschliche Ich übersieht er, daß das Zweifeln kein unpersönlicher subjectloser Act sein könne,[2] somit der Act des Zweifelns selber schon die Realität des zweifelnden Subjectes, welches sich selber denkt, involvire. Die Realität der Außenwelt ist mit dem richtigen Begriffe der Perception gegeben;[3] der Zweifel an der philosophischen Erweisbarkeit der Außenwelt konnte

[1] Confessioni I, p. 119.

[2] Meditazioni, pp. 53 sgg.

[3] O. c, pp. 86 sgg.

nur daraus entspringen, daß man die Perception mit der subjectiven Sensation identificirte. In seiner Anzweifelung der philosophischen Erweisbarkeit Gottes übersah Kant, daß alles nothwendig Wahre auf ein absolutes und göttliches Object hinweise, welches sich im Denken des nothwendig Wahren dem menschlichen Geiste vernehmbar mache;[1] hätte das nothwendig Wahre nicht ein absolutes, nothwendig Seiendes zu seinem Träger, so würde es seiner denknothwendigen Realität entbehren, und damit in eine rein subjective Denkillusion sich verwandeln.

Diese Erweisung der objectiven Wahrheit unseres Vernunfterkennens steht auf dem Grunde einer richtigen Psychologie,[2] deren Ausgestaltung Kant sich dadurch unmöglich machte, daß er bei den psychischen Sensationen und Phänomenen stehen blieb, ohne dieselben auf ihre ursächlichen Gründe zurückzubeziehen. Unser Erfahrungswissen schließt, soweit es einen constanten und stets sich gleich bleibenden Inhalt des Anschauens und Erkennens hat, ein dreifaches rationales Denkelement in sich: den Gedanken der Substanz, der Qualitäten oder Acte der Substanz, das Inhärenzverhältniß der Acte oder Qualitäten zu ihrem substantiellen Träger.[3] Der Realinhalt unseres Erfahrungsbewußtseins sind nicht Erscheinungen, sondern Actionen und Passionen, Ursachen, Kräfte, Wirkungen und causale Wechselbeziehungen, welche sich in einer unabsehbaren Reihe von Zusammensetzungen und Trennungen des uns sich präsentirenden Wirklichen darstellen.[4] Das Licht des geistigen Auges fällt nicht bloß auf die Oberfläche der wahrgenommenen Objecte, sondern durchdringt sie so weit, als dieß ohne Eindringen in innerste Wesenheit der Dinge möglich ist.[5] Jeder Perceptionsact schließt neben

[1] Confessioni I, p. 104.

[2] Hierauf beziehen sich speciell Mamiani's Abhandlungen della psicologia di Kant (1877), und: Filosofia della realità (1880). Siehe Scuole italiane, Voll. XV, XVI, XIX, XX.

[3] Vgl. Del fatto primo e del primo vero. Scuole italiane, Vol. XXVI, pp. 380 sgg.

[4] Nel quale rivelamento continuo dell' esperienza entrano così poco le forme e le categorie ingenite e i giudizj a priori sintetici, quanto l' occhio mentale non à entro sè nè prisma nè spettro solare veruno, ma tutto di mano in mano va raccogliendo dal proprio oggetto. O. c., p. 381.

[5] Il che venne trovato e chiarito in preciso modo analizzando primo il fatto evidente ed assiduo della nostra passività, poi le tre dimensioni dello spazio e la dottrina poco avvertita delle inerenze. Azione e passione, spazio e profondità, qualità e inerenza sono tre termini irreducibili ed elementi irreformabili di tutto ciò che sussiste dentro al finito. O. c., p. 392.

der subjectiven Sensation auch eine Apprehension des außer dem wahrnehmenden Ich Befindlichen in sich, und macht uns hiedurch mit den hinter dem sinnlich Erscheinenden stehenden Noumenis bekannt, die sich sozusagen handgreiflich darbieten, nur daß sie nicht Object der Empfindung, sondern der intellectiven Apprehension sind. Diese Apprehensionen machen nicht nur jeden angebornen Erkenntnißinhalt überflüssig, sondern heben auch die nach Kant dem menschlichen Geiste eingebornen kategorischen Formen auf, welche sich letztlich auf inintelligible Notionen und Concepte reduciren, da dasjenige, was durch sie repräsentirt sein soll, ein in jeder Beziehung Unbekanntes und Unerkennbares ist und bleibt. Die menschliche Seele ist in Bezug auf den Stoff und Inhalt ihrer Erfahrungskenntnisse ursprünglich eine Tabula rasa, die Anschauung des Seienden ausgenommen, welche durch das die menschliche Erkenntniß informirende Princip der Identität und des Widerspruches repräsentirt ist. Dieses denknothwendige Princip ist der einzige apriorische Denkinhalt des menschlichen Geistes.

XXVIII.

Der Gegensatz zwischen Mamiani und Kant reducirt sich sonach schließlich darauf, daß Mamiani an die Stelle der angebornen subjectiven Anschauungs- und Denkformen Kant's ein unmittelbares geistiges Ergreifen der gegebenen Wirklichkeit treten läßt, deren scientifisches Verständniß sich mittelst der durch das Princip der Identität und des Widerspruches dirigirten intellectiven Analyse des in's geistige Denkleben aufgenommenen Inhaltes des Erfahrungswissens ergibt. Alle Erfahrung beruht auf Intuition; diese ist aber eine doppelte, indem wir eine intuitive Erkenntniß der uns umgebenden contingenten sichtbaren Wirklichkeit, und eine intuitive Erkenntniß des an sich Seienden oder Absoluten haben. Die Aufgabe der philosophischen Forschung kann zuhöchst nur in der richtigen Aufeinanderbeziehung der absoluten und contingenten Wirklichkeit bestehen; diese Aufeinanderbeziehung vermittelt sich aber durch Application des Principes der Identität und Contradiction, welches sonach nicht, wie Kant dafürhielt, ein rein negatives und in metaphysischer Beziehung völlig unfruchtbares Princip, sondern der actuelle Mittler aller metaphysischen Erkenntniß ist. Freilich kann dieses Princip nur auf Grund einer sorgfältigen und richtigen Eruirung des Inhaltes der Erfahrungskenntniß als Mittler der aus demselben

abzuleitenden metaphysischen oder scientifischen Erkenntniß eintreten.[1] Das Erfahrungswissen setzt sich aus lauter synthetischen Urtheilen zusammen; die auf Grund derselben sich bildenden metaphysischen Urtheile, welche den idealen Concept der percipirten Dinge aussprechen, sind sämmtlich analytische Urtheile. Demzufolge entfällt die Frage Kant's, wie synthetische Urtheile a priori möglich seien, nicht nur als überflüssig, sondern sie stellt auch, soweit sie die Gewinnung einer über den Inhalt des Erfahrungswissens hinausreichenden metaphysischen Erkenntniß betrifft, ein unmögliches Problem, da es keine apriorischen Synthesen gibt, das einzige Apriorische vielmehr nur das Princip der Identität und Contradiction ist, mittelst dessen die Inhärenz des Attributes in seinem Subjecte als etwas Denknothwendiges erkannt wird. Die mit ihren denknothwendigen Subjecten zusammengedachten Attribute der Dinge ergeben die Concepte oder Ideen der Dinge, und diese Concepte sind immutabel und inalterabel; wollte man im Concepte eines Dinges irgend ein Merkmal des Dinges verändern, so dächte man nicht mehr dasselbe Ding, sondern ein von ihm verschiedenes Ding. Die einzelnen Ideen verbinden sich sofort nach ihren unzähligen wechselseitigen Bezügen der generischen und specifischen Zusammengehörigkeit, der Causalität u. s. w.; und jeder dieser Bezüge repräsentirt sich als ein von Ewigkeit her erzeugter, ohne daß hiedurch alle übrigen nebenher noch möglichen ausgeschlossen wären, auf welche das Denken gleichfalls eingeht, ohne sie freilich erschöpfen zu können. So erhebt sich das Denken auf Grund der Erfahrung und mit Hilfe der Speculation und Imagination in den Bereich einer unbegränzten Idealität. Der immutable und inalterable Gedanke des Dinges drückt seine ewige absolute Möglichkeit und Factibilität aus, in der wir eine bestimmte Determination des Seienden als solchen erkennen, und darum das absolute Seiende selber in der uns faßbaren Weise apprehendiren. Unsere Apprehension involvirt ein Sich-Vernehmbarmachen des absoluten Seienden, und unsere Apprehensionen sind die Gelegenheitsursachen dieses Sichvernehmbarmachens des Absoluten, ohne welches es keine über das Contingente hinausreichende Erkenntniß, keine Metaphysik gäbe.

Mamiani will die Idee oder ewige Factibilität des Dinges als äußere methaphysische Möglichkeit des Dinges von seiner inneren

---

[1] Compendio, pp. 106 sgg.

logischen Möglichkeit, welche mit der Denkbarkeit des Dinges zusammenfällt, unterschieden wissen. Demzufolge findet auch das Princip der Identität und Contradiction eine doppelte Anwendung, eine metaphysische und eine logische. In rein logischer Hinsicht ist es die Regel der logischen Denkbarkeit eines Dinges oder der Widerspruchlosigkeit seines Begriffes; nach seinem metaphysischen Gehalte bedeutet es die Affirmation der unveränderlichen Identität eines Dinges mit sich selber. Mamiani hält es für mindestens zweifelhaft, daß Aristoteles dasselbe bloß als logisches Princip aufgefaßt habe; lehre er doch ausdrücklich, daß jedes Seiende, sofern es dieses und kein anderes ist, ein Unum sein müsse.

Mamiani spricht von einer hypothetischen Existenz der rationalen und denknothwendigen Wahrheiten; Hypothese bedeutet hier so viel als ideale denknothwendige Voraussetzung der in der Empirie sich aufweisenden Dinge und Thatsächlichkeiten.[1] Es ist z. B. eine empirische Thatsächlichkeit, daß alle Radien eines bestimmten Kreises gleiche Länge haben; diese Thatsächlichkeit weist, da sie von jeder empirischen Kreisfigur gilt, auf eine über alle empirische Wirklichkeit hinausgerückte ideale Kreisform als denknothwendige Voraussetzung (ὑπόθεσις) der Beschaffenheit aller empirisch vorkommenden Kreise zurück. Die in der empirischen Wirklichkeit existirenden Kreise sind ausnahmslos unter der Bedingung möglich, daß in jedem derselben alle Radien einander gleich sind. Diese dem empirischen Kreise vorausgehende Daseinsbedingung desselben ist eine rationale nothwendige Wahrheit, die über alle Zeit hinausgerückt, somit ewig ist. Jede rationale Wahrheit ist aber eine einfache Determination und Specification des Principes der Identität und Contradiction; demzufolge ist dieses Princip selber die erste aller Ὑποθέσεις, die unser gesammtes geistiges Denkleben trägt. Jeder idealen Hypothesis entspricht eine reale Hypostasis, die in's göttliche Sein hineinfällt; die dem obersten Denkprincipe entsprechende Hypostasis ist unmittelbar das Seiende als solches, und das apriorisch gewisse oberste Denkprincip die specifische Form seiner unwandelbaren continuirlichen Präsenz in unserem Denkleben. Unserer geistigen Anschauung unmittelbar begegnend reflectirt sich das Seiende in jedem Concepte unseres Denkens, der eine Determination des Seienden als solchen ausdrückt. Man wendet ein, daß das Princip der Identität und

[1] Compendio, pp. 66 sgg.

Contradiction als Hypothesis einen conditionellen und dubitativen Charakter an sich trage, somit nicht mit dem Ens effectivum convertirt werden könne; werde es in die ihm entsprechende Satzform umgewandelt, so laute es: „Wenn ein Sein ist, so ist es nothwendig mit sich selbst identisch." Dieser conditionale Satz ist allerdings ein richtiger Ausdruck des Principes, wodurch indeß der absolute Charakter des in ihm ausgedrückten Principes nicht beeinträchtiget wird. Man beachte, daß der bezügliche conditionale Satz zwei wesentlich verschiedene Theile in sich faßt. Der Vordersatz bezieht sich auf ein als möglich angenommenes particuläres Factum; der Nachsatz enthält die Application eines universalen Principes als idealer Hypothesis auf das mögliche singuläre Factum. Der Vordersatz drückt die Vorstellung von irgend einer concreten und begränzten Existenz aus, der Nachsatz die Beziehung dieser problematischen empirischen Existenz auf eine denknothwendige höchste Wahrheit, welche an sich stets dieselbe unzählige Male sich appliciren läßt und in der That auch an Allem, was Gegenstand unserer Erfahrung ist, sich erprobt.[1] Demzufolge hat der erwähnte conditionale Satz eine absolute Geltung und Bedeutung, und in seiner conditionirten Fassung wird etwas Inconditionirtes mitverstanden, gleichwie bei allem Virtuellen ein actu Reales denknothwendig mitverstanden wird.

XXIX.

Mamiani bezeichnet die unmittelbare geistige Intuition des Seienden als traditionelle Lehre der italienischen Philosophie,[2] und macht im Besonderen darauf aufmerksam, daß die bestimmte Auseinanderhaltung des indeterminirten abstracten Esse vom substantivischen Ens, und die hiedurch bedingte klare Unterscheidung zwischen dem Ens communissimum und Ens realissimum nur in Folge jener unmittel-

[1] E qui scorgesi onde nasca l' equivoco troppo ordinario ai filosofi. Imperochè elli affermano con sempre uguale significato la voce „supposto", e quando esprime cioè una finzione sperimentale e quando, invece, è applicata alla eterna ipotesi delle verità necessarie e del sovrano principio. Di quindi è pur nato che nell' uso ordinario cosa ipotetica suona una cosa che può sussistere in realtà o non sussiste affatto; senza badare che avvi una ipotesi superiore correspettiva la qual non si nega e sempre sussiste, dato solo che sia congruente nei termini o per dir meglio che sia ipotesi vera e non apparente. O. c., p. 68.

[2] Compendio, pp. 111 sgg.

baren Intuition entschieden durchgreifen konnte. Die mittelalterlichen Denker Italiens hielten sie gemeinhin fest und lehrten, daß das Ens realissimum mit dem Unum, mit der Substanz und mit dem Verum sich convertire.[1] Als hervorragendster Repräsentant dieses ächten Ontologismus wird Bonaventura von Mamiani hervorgehoben; minder zufrieden ist Mamiani mit Thomas Aquinas, der ohne Zweifel von Aristoteles oder von der gewöhnlichen Auslegung der aristotelischen Doctrin beeinflußt, zwischen dem logischen und ontologischen Esse, zwischen der abstractesten Notion und der höchsten Realität hin und her schwanke. Thomas entschließe sich daher auch nur zögernd und unter gewissen Vorbehalten, eine unmittelbare und directe Apprehension des Intelligile primum zuzugeben; und insgemein seien die Thomisten hartnäckige Gegner des Ontologismus.[2] Sie merken nicht, daß ihr Widerstreben gegen eine unmittelbare und directe Apprehension des Intelligibile primum auch die thomistische Lehre von der seligen Anschauung gefährde; wie denn weiter auch ihre Annahme einer analogischen Gotteserkenntniß mit der von ihnen behaupteten Disproportion zwischen dem endlichen Geiste und dem unendlichen Objecte sich nicht in Einklang bringen läßt. Das Richtige ist, daß zwischen dem Unendlichen und Endlichen nicht bloß eine Disproportion besteht, sondern beide einander schlechthin und in jeder Beziehung ausschließen; daher eine Consubstantiation des Unendlichen und Endlichen undenkbar ist und demzufolge auch die von den Thomisten gelehrte dereinstige Vereinigung der seligen Creatur mit Gott als eine philosophisch unzulässige Lehre abgewiesen werden muß. Wenn es endliche Seiende gibt, müssen diese stets außer dem Unendlichen sein und wesen.

XXX.

Alles bisher Entwickelte zusammenfassend, können wir mit hinlänglicher Sicherheit die Tendenz und Charakter der von Mamiani geleiteten philosophischen Denkbewegung im heutigen Italien bestimmen. Es handelt sich für ihn um die Vertretung und Aufrechthaltung eines

---

[1] Genaueres und Eingehenderes über die hier von Mamiani berührten Lehren der Scholastiker bezüglich der Passiones entis in meiner „Scholastik des späteren Mittelalters" (Wien, 1881 ff.), I, SS. 96 f., 240—245; II, SS. 120—133; 486—489. Ferner meine Schrift über „Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte" (Regensburg, 1860 f.), II, SS. 1—8.

[2] Scuole italiane, Vol. XXVI, pp. 378 sgg.

Juste-Milieu zwischen den gegensätzlichen Richtungen und Strömungen des heutigen Bildungslebens unter besonderer Rücksicht auf die italienischen Verhältnisse. Es handelt sich vor Allem um Abwehr jener extremen Richtungen, durch welche die Consolidation der gegenwärtigen italienischen Zustände gefährdet werden könnte; als solche Extreme gelten ihm der theologische Positivismus der kirchlichen Scholastik und der naturalistische Positivismus des Comtismus und Evolutionismus. Die richtige Mitte zwischen diesen beiden Extremen ist der Positivismus eines von ideellen Apprehensionen durchgeisteten realistischen Empirismus, auf dessen Boden die Ausgleichung zwischen den mannigfachen und differenten Bestrebungen um Weiterentwickelung des traditionellen Gedankenerbes einer specifisch italienischen Philosophie gefunden werden soll. Das periodische Organ dieser philosophischen Bestrebungen ist die im Laufe dieses Buches schon öfter citirte Filosofia delle scuole italiane, welche im J. 1870 in's Dasein gerufen, bis jetzt 15 Jahrgänge zurückgelegt hat. Ein beträchtlicher Theil der darin enthaltenen Abhandlungen und Kritiken rührt von Mamiani selber her; außerdem erscheinen als ständige bisherige Mitarbeiter G. Barzellotti, Fr. Bertinaria, Bertini, R. Bobba, F. Bonatelli, C. Cantoni, Castagnola, L. Cecisi, L. Celli, A. Chiapelli, J. Ciavarini, L. Ferri, G. Fontana, G. Fandelli, B. Labanca, F. Lavorino, R. Manzoni, A. Marchia, A. Martinazzoli, M. Paniza, A. Paoli, F. Ragnisco, F. Ramorino, T. Ronconi, C. Simon, F. Tocco, S. Turbiglio, A. Valdarnini, G. Zuccante.

Ihrem Programm getreu unterhält die Zeitschrift zunächst eine ständige Polemik gegen den naturalistischen Positivismus. Hiezu wird bereits im ersten Bande von Barzellotti der Anfang gemacht mit einer kritischen Beleuchtung der positivistischen Moral, welche in den drei folgenden Bänden weitergeführt wird;[1] dieser schließt sich Mamiani mit einer kritischen Anzeige der positivistischen Psychologie R. Ardigò's an,[2] gegen dessen Anschauungen in später folgenden Jahrgängen der Zeitschrift Pasquale D' Ercole ausführlich polemisirt.[3] Ferri steht dem

[1] La morale della filosofia positiva. Vol. I, pp. 248 sgg.; II, pp. 189 sgg.; III, pp. 64 sgg.; IV, pp. 72 sgg.

[2] Vol. IV, pp. 211 sgg.

[3] La psicologia positiva del prof. Roberto Ardigò. Vol. XXI, pp. 339 sgg. — Le idee cosmologiche positive di R. Ardigò. Vol. XXII, pp. 271 sgg. — La morale dei Positivisti di R. Ardigò. Vol. XXIII, pp. 29 sgg

naturalistischen Positivismus gegenüber für die unverjährbaren Rechte der Metaphysik ein,[1] deren Existenzberechtigung von den umsichtigeren Vertretern des Positivismus selber indirect, wo nicht förmlich anerkannt werde; das von Lewes betonte metempirische Element der menschlichen Erkenntniß werde wol mit dem metaphysischen gleichbedeutend sein. Herbert Spencer begründet die Existenz des Absoluten, vertheidiget gegen Hamilton und Mansel, welche den relativen Concepten einen rein negativen Charakter attribuiren, den positiven Charakter derselben, stützt auf die Unbegreiflichkeit desselben die Ausgleichung zwischen Religion und Philosophie, Wissenschaft und Gemeinsinn, und erkennt in den Formeln der mechanistischen Weltrevolution die symbolischen Ausdrücke der Gesetze der Kraft und Materie. Sei es, daß er in Ausführung dieser seiner Gedanken die metaphysische Erkenntniß auf ein Minimum reducire, jedenfalls will er dieselbe nicht schlechthin annulliren. Mamiani hebt hervor,[2] daß die hervorragendsten Vertreter des Comtismus auch dem religiösen Gedanken die von Comte demselben abgesprochene rationale Geltung zuzuerkennen sich gedrungen sehen; bereits Littré habe sich geweigert, der von Comte gepredigten Aufhebung der Religion durch die Wissenschaft zuzustimmen; Spencer habe unumwunden erklärt, daß der religiöse Gedanke nicht ein Product menschlicher Erfindung sei, sondern auf eine der Existenz des menschlichen Geschlechtes vorausgehende Causalität zurückweise, die freilich unserer Erkenntniß sich vollkommen entziehe. Stuart Mill halte wol dafür, daß mit der von den kirchlichen Theologen vertretenen Vorstellung von einem absoluten göttlichen Sein schlechthin nichts anzufangen sei, da die Thatsachen des menschlichen Zeitdaseins unwiderleglich gegen die Existenz einer absoluten Macht und Güte zeugen; er will indeß die Existenz eines höchsten Wesens nicht läugnen, postulirt dieselbe sogar als denknothwendige Erklärungsursache der nach bestimmten, uns freilich unerforschlichen Gesetzen vor sich gehenden allgemeinen Weltentwickelung; er gibt selbst die Möglichkeit einer mit wunderbaren Thatsachen verbundenen Offenbarung zu, als deren Zweck ein außerordentliches Eingreifen in den Gang der menschlichen Dinge zur Besserung desselben sich rationeller Weise annehmen lasse. Denn thatsächlich sei die Welt so eingerichtet, daß aus dem mundanen Geschehen nicht

---

[1] Il positivismo della metafisica. Vol. XXII, pp. 319 sgg.

[2] Vol. XI, pp. 95 sgg.; 207 sgg.

unmittelbar das Beste der Creaturen resultire; der Mensch hat mit den größten Schwierigkeiten zu ringen, um dasselbe den Zwecken seiner Wohlfahrt zu attemperiren, und seine Kräfte reichen nicht so weit, daß ihm dieß ohne unmittelbare außerordentliche Mithilfe nach Wunsch gelingen könnte. Umgekehrt sei Gott an die Mitwirkung der Menschen angewiesen, um die Unvollkommenheiten und Schäden des Werkes des begränzten göttlichen Machtvermögens zu verbessern. So verwandle sich das religiöse Verhältniß in das Verhältniß einer wechselseitigen Unterstützung, welche Gott und die Menschheit sich gewähren. Mamiani sieht in dieser Gestaltung des religiösen Gedankens ein Product des Utilitarismus, welchem Mill als Anhänger Bentham's huldige; sie beweise, daß ohne Metaphysik ein philosophisches Verständniß des religiösen Gedankens schlechterdings unmöglich sei. Mill und seine Schule lehren im Einklange mit Comte, daß es ein Absolutes nicht gebe oder, wofern es existiren sollte, in keinerlei Weise erkannt werden könne. Die menschliche Erkenntniß entbehre schlechterdings jedes apriorischen Elementes; selbst das Princip der Identität und Contradiction sei auf dem Wege der Erfahrung gewonnen. Materie, Kraft, Geist als substantiale und active Principien und differente Substrate der Mutationen und Phänomene seien ohne jeden Beweis als thatsächliche Existenzen hinzunehmen. Die Idee der Causalität ist uns unerfaßbar; Ursachen und Gesetze bedeuten uns einfach Gleichförmigkeiten im Entstehen und Verschwinden von Phänomenen. Alle unsere Ideen sind rein subjectiver Natur und aus actuellen oder in der Erinnerung wiederauflebenden Sensationen abzuleiten. Die generellen Ideen sind einfach nur Benennungen, welche auf eine Mehrheit ähnlicher Objecte sich anwenden lassen. Diese Angaben mögen hinreichen, zu erweisen, daß Mill's Logik, so fruchtbar sie sich auch in Bezug auf methodische Erforschung der Natur erwiesen habe, in Bezug auf die Probleme der Metaphysik und Ethik schlechterdings unzureichend sei.

Die von den Positivisten adoptirte Forschungsmethode hat zur Folge — bemerkt Mamiani weiterhin aus Anlaß einer kritischen Besprechung Spencer's Principles of psychology[1] — daß sie in der Bearbeitung der Psychologie vorzugsweise nur die Beziehungen des Seelenwesens zu den körperlichen Organen in's Auge fassen und die psychischen Acte und Thatsachen physiologisch zu verstehen und zu

[1] Vol. XI, pp. 123 sgg.

erklären bemüht sind. Statt den Herrn des Hauses suchen sie vielmehr nur die Wohnung desselben kennen zu lernen, welche sie allerdings auf's Genaueste bis auf die äußerlichsten Annexe derselben zu erforschen bestrebt sind. Spencer bemüht sich in jeder Weise ersichtlich zu machen, daß die Substanz der Seele sich unserer Forschung entziehe; vielleicht lasse sich ihr Wesen auf Nervenerregungen zurückführen. Das Bewußtsein setzt sich ihm aus Veränderungen zusammen, die nach bestimmten Arten combinirt sind; eben so besteht ihm das Denken in einer geordneten Aufeinanderfolge und exacten Wiederholung bestimmter Veränderungen; daß diese Veränderungen ein mit sich identisch beharrendes Subject zu ihrem Träger haben müssen, fällt ihm nicht bei. Das Ich bedeutet ihm eine bestimmte Individualität in ihrem Gesammtsein, in welchem ein auf eine bestimmte Art gestalteter Organismus die Hauptsache sein soll. Spencer verkennt nicht die Bedeutung des Universale und des Denknothwendigen in den Functionen unserer cognoscitiven Thätigkeit, erklärt es aber als eine aus unzähligen erfahrungsmäßig wahrgenommenen Associationen bestimmter Prädicate mit bestimmten Subjecten erwachsene instinctive Nothwendigkeit des Denkens, dessen von den ersten Menschengeschlechtern erworbene Habitualität sich auf dem Wege der Generation vererbt habe. Spencer glaubt somit an die Vererblichkeit geistiger und intellectueller Acte, während doch die Erfahrung an Kindern in jeder Weise das Gegentheil lehrt; auch würde die instinctive Nothwendigkeit der Verknüpfung bestimmter Gedanken unserem Denken einen Naturzwang auferlegen, welcher nach dem Zeugniß der Erfahrung nicht statthat, da es im Belieben des Menschen steht, einen Denkproceß durchzuführen oder abzubrechen.

Mamiani's Polemik gegen Spencer wird auf dem Gebiete der Ethik weiter fortgeführt von Fontana,[1] welcher auch Bain's Erkenntnißlehre einer kritischen Prüfung unterzieht.[2] Spencer geht in der Begründung seiner Ethik von der Definition des moralischen Handelns als eines den Lebenszwecken angepaßten Handelns aus. Fontana vermißt in dieser Auffassung die Bezeichnung der specifischen Natur der sittlichen Zwecke; ihm genügt ferner nicht eine bloße Anpassung der Handlung an diese Zwecke; die Handlung muß vielmehr den sittlichen Zweck zum Motive haben und mit Rücksicht auf denselben

[1] Vol. XXIV, pp. 288 sgg.
[2] Vol. XXIV, pp. 38 sgg.

beschlossen sein. Spencer denke augenscheinlich nur an ein dem Menschen natürliches Handeln ohne Rücksicht auf die Idee des wahlfreien sittlichen Willens, und verlange in der That nur eine der Evolution der Structur des menschlichen Wesens entsprechende Evolution der Functionen des natürlichen menschlichen Wesens. Der Werth oder Unwerth der sittlichen Handlungen wird davon abhängig gemacht, ob sie zu einem für den Menschen erfreulichen oder unerfreulichen Ergebniß führen; damit wird das subjective Lebensgefühl zum obersten Kriterium des Sittlichen gemacht. Allerdings sollen die Forderungen des subjectiven Lebensgefühles, welche die vollkommene Befriedigung des Einzelnen im Auge haben, mit der angenehmen Befriedigung, welche von der in eine organische Societät vereinigten Gesammtheit begehrt wird, in Einklang gebracht werden; der temporäre Widerstreit des Altruismus und Egoismus werde mit der Verwirklichung der vollkommenen Organisation der menschlichen Societät von selber hinwegfallen. Abgesehen davon, daß die zukünftige vollkommene Ausgleichung des Altruismus und Egoismus ein leeres Postulat ist, dessen wirkliche Erfüllung Spencer nicht verbürgen kann, wird selbst für den Fall der wirklichen Erfüllung das Wohl des Ganzen zum Mittel der vollkommenen Befriedigung des Einzelnen. Spencer kann an die Herbeiführung einer vollkommenen Ausgleichung des Altruismus und Egoismus nur in Folge seines Physiologismus glauben, zufolge dessen sich, wenn der Menschheitsorganismus vollendet ist, Alles von selbst in's richtige Gleichgewicht setzen muß. Die sittlichen Ausschreitungen der Einzelnen haben ihren Grund in den mangelhaften Gesellschaftsformen der Menschheit; je mehr diese dem natürlichen Wesen des Menschen angepaßt sind, desto mehr sucht und findet der Einzelne seine Befriedigung in einem Handeln, welches zugleich seinem persönlichen Interesse und jenem der Gesammtheit angepaßt ist. Dieß zeigt sich zunächst im Kreise des Familienlebens, wo die Ausgleichung zwischen Egoismus und Altruismus am leichtesten und unmittelbarsten sich vollzieht. Die Ausgleichung wird desto schwieriger, je umfassender und vermittelter die socialen Beziehungen sind; die Menschheit muß jedoch in der fortschreitenden Vervollkommnung der socialen Beziehungen bei dem Punkte anlangen, wo die Interessen und subjectiven Begehrungen des Einzelnen mit dem Interesse der Gesammtheit vollkommen coincidiren. Spencer ist von dem Irrthum befangen, daß die Sittlichkeit etwas der menschlichen Natur Immanentes sei, welches in der stets

vollkommeneren Orientirung des natürlichen subjectiven Begehrens an den Lehren der Erfahrung mehr und mehr von selber sich actuire und endlich auf dem Wege natürlicher Entwickelung zur vollkommenen Actualität gelangen müsse. Es müsse dereinst ein Gesellschaftszustand eintreten, in welchem Alle im sittlich gerechten Thun ihr unmittelbares Interesse befriediget finden werden; und dann werde die Versuchung zum sittlich bösen Handeln, zu deren Verscheuchung die Androhung künftiger jenseitiger Gerichte nicht ausreiche, von selber wegfallen.

Zwei Punkte sind es, welche, wie wir sahen, an den Positivisten ganz besonders bemängelt werden, ihr physiologischer Anthropologismus und die damit verbundene Läugnung des wahlfreien Willens. Beide Punkte wurden von zwei Mitarbeitern der philosophischen Zeitschrift zum Gegenstande besonderer Erörterung gemacht; der ärztlich gebildete Mario Paniza bekämpft die von Spencer gegebene Erklärung des Bewußtseins als einer Resultante des mechanischen Contactes einer empfindenden Substanz mit den Außendingen;[1] R. Bobba beweist die Unmöglichkeit der scientifischen Begründung der Moral auf dem Standpunkte der Lehre vom universalen Mechanismus.[2] Paniza's Abhandlung ist reich an historisch-kritischen Daten aus der Geschichte der Physiologie, läuft aber in ihren Schlußsätzen in Ergebnisse aus, welche Mamiani, wie er in einem Nachworte zu der Abhandlung bemerkt,[3] nicht als giltig anzuerkennen vermag, da in ihnen, wenn auch unter einer anderen Form, gleichfalls der Physiologismus als Erklärungsprincip des seelischen Denklebens erscheine.

XXXI.

Der eigentliche Psycholog der Schule ist der Geschichtschreiber der italienischen Philosophie des 19. Jahrhunderts, Luigi Ferri,[1] dessen Anschauungen in Bezug auf das Grundproblem der Seelenlehre sich am

---

[1] La filosofia del sistema nervoso nelle sue relazioni coi fatti psichici. Vol. XX, pp. 67 sgg.; 177 sgg.; 332 sgg.; Vol. XXI, pp. 155 sgg.; Vol. XXII, pp. 53 sgg. — Als selbstständiges Buch veröffentlichet Rom, 1881 (2. Aufl.).

[2] La dottrina della libertà secondo Spencer in rapporto colla morale. Vol. XIX, pp. 15 sgg.; 195 sgg.; 321 sgg.

[3] Vol. XXII, p. 360.

[4] Als Arbeiten Ferri's über die Geschichte der italienischen Philosophie sind außer dem obengenannten Werke noch zu verzeichnen: Petrarca e il suo influsso

meisten mit Mamiani's Intentionen identificirten, daher er auf besonderen Wunsch desselben die Lehre vom menschlichen Bewußtsein zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung machte.[1] Dieser Arbeit ließ er eine Studie über die Indicien geistiger Entwickelung im frühesten Kindesalter nachfolgen.[2] Eine von der Pariser Académie des sciences morales et politiques gestellte Preisfrage gab Anlaß zur Ausarbeitung seines Werkes über die Ideenassociation.[3] Mit dem psychologischen Problem ist auf das engste das erkenntnißtheoretische Problem verbunden,[4] dessen Zusammenhang mit ersterem sich Ferri vornehmlich in der Lehre vom Bewußtsein aufweist, daher man seine Erkenntnißlehre und gemeinhin seine ganze Denkrichtung als eine specifisch psychologistische bezeichnen kann. Wäre das Bewußtsein phänomenisch wie die Sensation — bemerkt Ferri in dem seiner Abhandlung vorausgeschickten Schreiben an Mamiani[5] — wäre der Inhalt des Bewußtseins derselben Natur wie jener der Sensation, so würde es gar nicht möglich sein, aus dem Bereiche der Erscheinungen und Vorstellungen an's Wirkliche heranzukommen, oder das Mittel der Unterscheidung zwischen Wesendem und bloßer Erscheinung zu gewinnen.

---

sul pensiero del Rinascimento (Vol. XXIV, pp. 316 sgg.). — Di Marsilio Ficino e delle cause della rinascenza del platonismo nel quattrocento (Vol. XXVIII, pp. 180 sgg.; XXIX, pp. 237 sgg.; 269 sgg.). — La questione dell' anima nel Pomponazzi (Vol. XV, pp. 395 sgg.). — La filosofia della natura e le dottrine di Bernardino Telesio (Vol. VIII, pp. 29 sgg.).

[1] La coscienza. Studio psicologico e storico. Vol. XI, pp. 249 sgg.; XIII, pp. 3 sgg.; XIV, pp. 141 sgg.; 261 sgg.; XV, pp. 135 sgg.

[2] Osservazioni e considerazioni supra una bambina: 1. I primi stadi della conoscenza (Vol. XX, pp. 155 sgg.). 2. I primi passi della volontà e del sentimento morale (Vol. XXIV, pp. 191 sgg.).

[3] La psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours. Ouvrage couronné par l'Acad. d. scienc. mor. et pol. (Paris, 1883). — Diesem Werke schließt sich weiter noch eine Abhandlung an: Le malattie della memoria e la sostanzialità dell' anima (Scuole ital., Vol. XXX, pp. 3 sgg.).

[4] Auf die Erkenntnißtheorie bezügliche Abhandlungen Ferri's sind: Le forme del pensiero filosofico e il metodo (Vol. V, pp. 9 sgg.). — Le forme del pensiero filosofico e l' ideale platonico della filosofia (Vol. IX, pp. 31 sgg.). — I limiti dell' idealismo (Vol. XVII, pp. 57 sgg.). — L' idea, analisi de' suoi caratteri (Vol. XVIII, pp. 131 sgg.). — Delle idee, e propriamente della loro natura, classificazione e relazione (Kritik der Ideologie D'Ercole's, Vol. XXII, pp. 113 sgg.). — Il fenomeno nelle sue relazioni con la sensazione, la percezione e l' oggetto (Vol. XXVII, pp. 78 sgg.).

[5] Vol. XI, p. 249.

Wenn Alles phänomenologisch ist, mit welchem Rechte darf das Denken seine eigene Phänomenalität höher stellen als die übrigen Phänomenalitäten und an dieselben sein Maß und seine Kriterien appliciren? Es handelt sich sonach darum, aus der Analyse des Bewußtseins die Realität des seelischen Ich als Trägers des Bewußtseins zu gewinnen. Wir kennen das angestrebte Resultat aus den Ausführungen Mamiani's, mit welchem sich Ferri auch in der letzten und höchsten Endabsicht solcher Untersuchungen Eins weiß.[1] Wir hätten in dieser letzteren Hinsicht nur zu wiederholen, daß es sich in einer der Sache auf den Grund gehenden philosophischen Erörterung um Gewinnung nicht bloß der Realität des seelischen Ich, sondern auch der Idee desselben handle. Die Unterscheidung zwischen der Realität und der Idee des Seelenwesens erscheint um so nöthiger, da nicht nur, wie Ferri richtig hervorhebt, das Seelenwesen nicht vom Anfange her als ein fertiges und vollkommen ausgewickeltes im Menschen vorhanden ist, sondern überdieß auch in seiner vollkommenen Entwickelung in keinem einzigen Menschenindividuum die Idee seiner selbst vollkommen und allseitig actuirt, sondern allen individuirenden und einschränkenden Bedingungen des Menschendaseins unterworfen ist, welche es mit sich bringen, daß dasjenige, was im Vermögen der Menschenseele als solcher liegt, nicht in der Entwickelung irgend einer einzelnen Menschenseele, sondern nur in der Gesammtentwickelung des menschlichen Geschlechtes zur Ausgeburt zu gelangen vermag. Wir sehen da, wie die menschliche Seele trotz ihres universalistischen Charakters dem Gesetze der das sichtbare Naturdasein beherrschenden Particularisation unterworfen ist, was sich daraus erklärt, daß sie nicht einfach Geist, sondern zugleich auch Wesensform eines sinnlich-leiblichen Organismus ist. Daraus erhellt zugleich auch die Nothwendigkeit einer Rückvermittelung der von Cartesius inaugurirten Auffassung des menschlichen Seelenwesens als Geist in die scholastisch-aristotelische Auffassung desselben als Wesensform; einzig auf dem Wege einer solchen Rückvermittelung dürfte es gelingen, die so weit auseinanderklaffenden

[1] Finchè lo spirito umano avrà in pregio la propria autonomia e in essa riconoscerà la radice indistruttibile di tutte le libertà, il cogito di Descartes da cui si è mosso il pensiero filosofico moderno, sarà riguardato come il primo articolo di quella legislazione intellettuale che invisibile, potente ed universale conduce la società umana alla rivendicazione dei suoi diritti, alla conservazione delle sue conquiste, al compimento dei suoi destini. Vol. XI, p. 102.

Gegensätze der idealistisch-platonischen und der positivistisch-physiologischen Auffassung des menschlichen Seelenwesens zu überwinden.[1]

Ferri hat seine psychologischen Forschungen noch nicht zu einem definitiven Abschlusse gebracht, sondern nach den bisher vorliegenden Arbeiten zu urtheilen, sich vorläufig in der Durcharbeitung und Lösung verschiedener speciellег Probleme der Psychologie versucht. Von Umsicht und Besonnenheit zeugt es, daß er keine der verschiedenen psychologischen Forschungsmethoden als exclusiv berechtiget gelten lassen, sondern in der Vereinigung aller jede derselben zu dem ihr gebührenden Rechte gelangen lassen will.[2] Er unterscheidet vornehmlich drei Methoden. Die erste derselben besteht darin, daß die psychologischen Facta auf gewisse Classen reducirt und für die Facta jeder Classe ein besonderes Seelenvermögen als Erklärungsgrund postulirt wird; der Zusammenhang der Facta einer bestimmten Classe mit jenen der übrigen Classen wird zwar nicht ignorirt, bildet aber doch nur ein accessorisches Object der Forschung. Eben dieser Zusammenhang ist das Hauptobject der Forschung in der zweiten Methode, welche der genetischen Aufeinanderfolge der Thätigkeiten und Erscheinungen in der Entwickelung des Seelenlebens nachgeht. In der dritten Methode werden zunächst die Primordialelemente der seelischen Thätigkeit und des seelischen Lebens in's Auge gefaßt, welche die Anfangszustände desselben darstellen; die aus den successiv fortschreitenden und stets complicirteren Combinationen dieser Elemente resultirenden Zustände sollen das allmälige Werden des Geistes im Menschen ersichtlich machen. Von diesen drei Methoden ist die erste vornehmlich durch die Scholastik, die zweite durch Hegel, die dritte durch die englische Psychologenschule repräsentirt. Die erste dieser Methoden führt zur Erkenntniß der irreduciblen unterschiedenen Genera und Species der psychischen Facta und der unüberschreitbaren Gränzen der psychologischen Deduction. Die dritte Methode lenkt die Aufmerksamkeit auf die Anfänge alles psychischen Geschehens, ohne deren Beachtung ein methodisches Vorgehen der psychologischen Forschung nicht möglich ist, lehrt jedes psychische Factum in seine Elemente auflösen und die Unterschiede der successiv sich übereinander schichtenden stets complicirteren Formationen des seelischen Denklebens beachten; sie stellt sich in der Aufeinanderfolge ihrer analytischen und synthetischen

[1] Über Ferri's Ansicht über die Wechselbeziehung von Seele und Leib vgl. Psychologie de l'association, pp. 317 sgg.

[2] Vol. XIV, pp. 142 sgg.

Functionen als eine Art von Chemie der Sensationen und der bewußten Acte des Seelenlebens dar. Die zweite Methode läßt die Ziele der ersten völlig außer Augen, macht auch nicht gleich der dritten die aus der Zusammensetzung resultirende Einheit zu ihrem Hauptaugenmerke, sondern sucht vor Allem die inneren Abhängigkeits- und Bedingungsverhältnisse der seelischen Vorgänge aufzuhellen. Alle drei Methoden haben einander wechselseitig zu ergänzen. Man könne von Spencer den Gedanken einer successiven Entwickelung des Bewußtseins adoptiren, ohne daß deßhalb die Entwickelung als Proceß einer Aggregation oder Disgregation rein sensitiver Elemente gefaßt werden müßte; man könne von verschiedenen Seelenvermögen und Seelenthätigkeiten sprechen, ohne die genetische Ableitung bestimmter Vermögen von anderen irreduciblen Vermögen auszuschließen; man könne eine einheitliche Auffassung des Seelenlebens gewinnen, ohne dem Transformismus eines Condillac oder Hegel zu huldigen, deren ersterem alle psychischen Facta Sensationen, so wie letzterem nur lauter Denken sind. Es steht auf dem Wege der psychologischen Analyse fest, daß zwei seelische Grundthätigkeiten unterschieden werden müssen, die Sensationsthätigkeit und die Denkthätigkeit, welche letztere wieder in die reflexive und intellective Thätigkeit sich spalte; alle drei Thätigkeiten aber: Sensation, Reflexion und Intellection, sind Modi der Einen Bewußtseinsthätigkeit, welche das Wesen der Seele charakterisirt. Da die Seele ihrem Wesen nach Kraft ist,[1] so kann der Wille (volontà) nicht als specielles Grundvermögen der Seele, sondern nur als abgeleitetes Vermögen angesehen werden.

Ferri entwickelte seine Lehre von den Seelenvermögen im Gegensatze zu jener der Associationisten, d. i. jener englischen Philosophen, welche die geistigen Vermögen der menschlichen Seele auf das Factum der Association zurückführen, und ausschließlich aus dieser ableiten. Ausgehend von dem Begriffe der Seele als einer lebendigen Kraft, besteht er zunächst auf dem unläugbaren Unterschiede, der zwischen der sensitiven und rationalen Thätigkeit der Seele statthat, welchem Unterschiede auch ein Unterschied der seelischen Wirkungsvermögen entsprechen müsse. Die Umbildung der Sensationen in Intellectionen vollzieht sich durch das Mittel der Reflexion, Abstraction, Vergleichung und Verallgemeinerung, lauter Thätigkeiten, in welchen sich das Bestreben kund-

---

[1] La psychologie de l'association, pp. 208 sgg.

gibt, dem von Außen recipirten Stoffe der Erkenntniß eine Form aufzudrücken, welche der selbsteigenen Thätigkeitsweise der receptionsfähigen seelischen Kraft conform ist. Um diese umgestaltende Thätigkeit ausüben zu können, muß sich die zuerst bloß sinnlich erkennende Seele auf sich selbst zurückbeugen, und den sinnlichen Wahrnehmungsinhalt zum Gegenstande einer von der Sensationsthätigkeit verschiedenen Denkarbeit machen. Die auf die sinnliche Einwirkung von Außen reagirende lebendige Seelenkraft bethätiget sich als erkennende, und diese Erkenntnißthätigkeit muß auf ein besonderes, vom seelischen Empfindungsvermögen unterschiedenes irreductibles Vermögen reducirt werden, dessen erste Thätigkeitsform die Intuition ist. Das Empfinden ist subjectivistisches Innewerden angenehmer oder unangenehmer Eindrücke; das Erkennen ist auf das in diesen Eindrücken sich vernehmbar machende Object gerichtet. Das Anschauen vermittelt sich durch Reflexion, d. i. durch Zurückbeugung der Seele auf ihren sinnlichen Erkenntnißinhalt; die Ablösung desselben vom sinnlich percipirten Wahrnehmungsobjecte heißt Abstraction. Vergleichung und Verallgemeinerung sind weitere Fortsetzungen der mit dem Anschauen begonnenen Perceptionsthätigkeit, welche schließlich bei der intellectiven Conceptionsthätigkeit als der zweiten Hauptform der cognoscitiven Thätigkeit anlangt. Wir werden auf den Begriff dieser letzteren, Ferri's Erkenntnißtheorie bedeutsam nuancirenden Seelenthätigkeit weiter unten zurückkommen. Die Realität des Willens als eines abgeleiteten Vermögens der seelischen Grundkraft erhärtet sich unter Voraussetzung der menschlichen Intellectivität, ohne welche die seelische Strebekraft niemals als rationales Wollen sich bethätigen könnte.

Ferri anerkennt zu wiederholten Malen, daß es den Associationisten gelungen sei, durch ihre Analysen überraschende Lichter auf gewisse psychische Phänomene und Thätigkeiten zu werfen, und namentlich in die dunklen Regionen der instinctiven Thätigkeiten tiefer eingedrungen zu sein. Sie hätten damit den Beweis geliefert, daß die Evolutionstheorie auch aus dem Gebiete der psychologischen Forschung keineswegs auszuschließen sei; und in der That sei der Gedanke der Evolution vom Begriffe des Lebens und der Kraft nicht abzutrennen. Es handle sich nur darum, mit dem Worte Evolution auch den richtigen Begriff zu verbinden.[1] Bei Jenen, welche die Kraft mit der Bewegung confundiren,

---

[1] O. c., p. 280 sg.

und das Sein auf die Ausdehnung und deren Formen beschränken, gestalte sich die Evolution zu einer Vervielfältigung und Zusammenfügung von Moleculen, und das System der Dinge identificire sich mit dem Gedanken eines universellen Mechanismus. Jenen hingegen, welche die Kraft zum Principe einer Thätigkeit machen, deren äußere Wirkung die Bewegung ist, reflectirt sich die universelle Realität in einem Dynamismus, in welchem die Entwickelung von einer aus den mechanistischen Grundanschauungen schlechthin unerklärlichen Virtualität abhängt. Die in den diversen Modis des seelischen Lebens sich bekundende Energie entzieht sich der Auffassung eines in räumlichen Anschauungen aufgehenden Denkens; der Gedanke einer psychischen Entwickelung involvirt jenen einer successiven Steigerung innerlicher Intensivität, welche mit räumlicher Ausbreitung nichts gemein hat. Wir begegnen da einem innerlichen Wachsen, einer unmerklichen Festigung von Habitualitäten, einem Wachsen der bis zur Leidenschaft gesteigerten Affection u. s. w. Ein dynamisches Entwickelungsprincip ist nicht nur als Erklärungsprincip des psychischen Lebens zu postuliren, sondern es ist gemeinhin der mechanistischen Weltansicht die dynamistische zu substituiren, welche in allem mundanen Geschehen die Manifestationen verborgener Energien erkennt. Wird das All als ein System lebendiger Kräfte erkannt, so fügt sich die Psychologie harmonisch der allgemeinen Weltlehre als integrirender Theil ein; die Seelen oder psychischen Energien haben, obwohl im kosmischen Range den physischen Energien übergeordnet, mit diesen allgemeinste Formen und Gesetze ihres Wirkens gemein; und so wird es dem menschlichen Geiste möglich, aus seinem eigenen Leben jenes der äußeren Welt, und aus diesem sein eigenes Leben zu verstehen.

Es sind dieß lauter Gedanken, auf welche wir bereits bei Mamiani stießen. Als selbstständiger Fortbildner der psychologischen Lehre Mamiani's erscheint Ferri insofern, als er dieselbe gegenüber den Einwendungen der Skeptiker und Positivisten zu begründen bestrebt ist. Dahin gehört seine Beweisführung für die Realität des menschlichen Ichwesens,[1] die ihm insofern eines besonderen Beweises bedürftig erscheint, als das menschliche Selbstbewußtsein nicht ein ununterbrochen andauerndes Bewußtsein ist und nicht alle inneren Facta umfaßt, welche auf die Gestaltung der Zustände des menschlichen Ich Einfluß

[1] L' Io e la coscienza di se. Vol. XVI, pp. 135 sgg.

nehmen. Es handelt sich hier darum, den Ichgedanken mit jenem der Substantialität des menschlichen Seelenwesens zu vermitteln; die Vermittelung bietet sich dar in der Idee einer im Wechsel der seelischen Bewußtseinszustände beharrenden Energie, als deren Manifestation und Appertinenz das Ich zu verstehen ist. Das Ich ist bewußte psychische Energie, deren Attinenz zum realen Seelenwesen sich insbesondere in den die permanente Identität desselben mit sich enthüllenden Functionen der Memoria enthüllt, indem diese die sachliche Identität des Ich mit der virtuellen Bewußtheit des realen Seelenwesens beweisen.[1]

Ferri begnügte sich nicht mit Erweisung der auf dem Wege psychologisch-analytischer Reflexion zu ermittelnden Realität des menschlichen Seelenwesens, sondern richtete seine Bestrebungen auf eine consequente Durchbildung des in der judicativen Analyse der psychologischen Facta eingenommenen Standpunktes philosophischer Forschung. Es konnte hiebei nicht fehlen, daß er mit dem relativen Transscendentalismus Mamiani's in Conflict gerieth. Es schien ihm ungenügend, an Cartesius bloß zu dem Ende anzuknüpfen, um sich der Realität und Substantialität des menschlichen Ichwesens zu versichern; er glaubte vielmehr, daß das philosophische Denken durch Erfassung des menschlichen Seelenwesens als eines übersinnlichen denkfähigen Wirkungsprincipes einen Standpunkt errungen habe, von welchem aus ohne Zuhilfenahme illuminativer göttlicher Einwirkungen sich ein dem Modus seelischer Selbsterkenntniß adäquirtes Verständniß der Weltdinge gewinnen lasse. Es ist dieß der Standpunkt eines principiellen Psychologismus,

[1] Vi sono nella memoria tre funzioni generalmente riconosciute e dipendenti l'una dell'altera, il riconoscimento, la ripresentazione, la conservazione. Un fatto psichico non è un ricordo, non apparisce tale se non è riconosciuto, ossia giudicato come già da noi conosciuto, e non può essere soggetto di questo giudizio se non si ripresenta, se non è o conservato o rifatto. Ora di queste tre funzioni l'ultima in ordine cronologico, cioè il riconoscimento, appartiene indubitamente all'io, o energia psichica cosciente; anche alla seconda partecipa il medesimo io col suo sforzo per richiamare una rappresentazione mediante la legge di associazione; ma oltrechè questa stessa funzione gli sfugge in parte, la terza oltrepassa quasi completamente la sua sfera, poichè egli può solo contribuirvi indirettamente, e non sempre, col lavoro volontario del richiamo e colla frequente ripetizione. Ora, se la terza dipenda dalla seconda, la seconda dalla prima, e la prima riposa in gran parte nell'incoscienza, è chiaro che l'io stesso e la coscienza dipendono da quella medesima forza psichica che conserva o riproduce e ripresenta i modi già presentati alla coscienza. O. c., p. 167 sg.

in dessen Anschauungen das von Mamiani gesuchte philosophische Verständniß der Dinge bereits gegeben ist, indem in ihnen das Denken zur Erfassung der übersinnlichen Principien der gegebenen Wirklichkeit sich bereits aufgeschwungen hat. Zu diesen Wirkungsprincipien gehört natürlich auch jenes der allordnenden absoluten Causalität, welches Ferri unumwunden anerkennt,[1] so wie im Zusammenhange damit die im geschichtlichen Menschheitsleben wirksamen Mächte des religiösen Gedankens, von deren Einflusse er die moralische Prosperität der menschlichen Gesellschaft abhängig macht, wobei selbstverständlich der Werth einer bestimmten Religion nach ihrem inneren Wahrheitsgehalte und nach ihrem Einflusse auf das sittliche Verhalten ihrer Bekenner sich bestimmt.

Ferri hatte seine Bedenken gegen Mamiani's erkenntnißtheoretische Lehren demselben schon frühzeitig bekannt gegeben,[2] und brachte sie zwanzig Jahre später abermals zur Sprache.[3] Zwei Punkte sind es, welche Ferri einer Kritik unterzog: die von Mamiani behauptete Intuition des Absoluten, und die Abdämpfung derselben durch die weitere Behauptung, daß die Ideen Zeichen oder Repräsentationen der göttlichen Efficienz seien. Ferri hält die Idea-segno für unzureichend und zugleich für überflüssig. Sie ist unzureichend, weil sie durch sich selbst nicht ihre Wahrheit garantirt, sondern eine directe Erkenntniß des durch sie repräsentirten Objectes als Garantie ihrer Wahrheit heischt; damit entfällt sie zugleich als überflüssig. Großen Schwierigkeiten unterliegt ferner die directe Anschauung des intellectiven Objectes; soll die ideale Vision nach Analogie des sinnlichen Sehens verstanden werden, so ist ihr Object rein phänomenologischer Natur, und vergegenwärtiget demnach dem schauenden Geiste nicht die Wahrheit des sinnlich appercipirten Objectes. Mamiani wurde zur Annahme einer geistigen Intuition des Absoluten dadurch hingedrängt, daß er die Essenzen der sinnlich appercipirten Dinge in eine überweltliche Region

---

[1] Vgl. Ferri's Recension des Werkes E. Hartmann's über die Religion der Zukunft: Vol. XXII, pp. 167 sgg.

[2] Vgl. die im Anhange zu Mamiani's Confessioni, Vol. I, abgedruckten drei Briefe Ferri's an Mamiani pp. 674 sgg., 701 sgg., 762 sgg., sammt den beigefügten Erwiderungen Mamiani's. Der erste der Briefe Ferri's datirt vom 19. Juli 1857; alle drei Briefe fallen in die Jahre 1857—58.

[3] Scuole italiane, Vol. XVIII, pp. 131 sgg. — Mamiani's Erwiderung hierauf Vol. XIX, pp. 3 sgg.

verlegte; daher seine so scharfe Auseinanderhaltung von Perception und Intellection, und sein mit der Verwerfung des Universale in re verbundenes Bestehen auf dem Universale ante rem. Dieses fällt indeß als überflüssig weg, wenn man die Essenz eines Dinges unter Einem als ideal und real, intelligibel und sensibel gelten, und das Verum den Dingen immanent sein läßt. Ferri stellt sich hiemit auf den Standpunkt des Aristotelismus, welchem gemäß das Universale den Dingen immanent und in Folge dessen vervielfältiget ist; er postulirt indeß als nothwendige Ergänzung der aristotelischen Anschauungsweise die platonische Unification des Universalen im unendlichen Sein als Ursache und erster Substanz der Welt.

Ferri glaubte die in seine Jünglingsjahre fallende erste philosophische Controverse mit Mamiani deßhalb wieder aufnehmen zu sollen, weil er das Bedürfniß fühlte, seinen einstmaligen gegen Mamiani gerichteten Bemerkungen, die auf rein speculativem Boden sich bewegten, die nöthige Begründung vom Standpunkte seines mittlerweile mehr und mehr entwickelten Psychologismus zu geben. Die Ontologisten bezeichnen Universalität, Nothwendigkeit, Ewigkeit, Einheit, Unveränderlichkeit, Dieselbigkeit als Merkmale, aus welchen sich der unermeßliche Abstand des Intelligiblen vom Sensiblen, der Idee von der Perception beweise. Geht man indeß dem Processe nach, mittelst dessen die Erkenntniß zu einer Perception sich gestaltet, so gewinnt die Sache ein anderes Aussehen. Jeder Concept kommt durch ein Urtheil zu Stande, jedes Urtheil durch eine Synthesis, jede Synthesis setzt ein Ordnungsverhältniß voraus, das in gewissen erfahrungsmäßig vorliegenden Beziehungen ausgesprochen vorliegt. Diese Beziehungen erschließen sich in der Analyse des percipirten Objectes, und die Zusammenfassung derselben im Denken ergibt den Concept oder die Idee des Objectes. Die Form, welche dem Erkenntnißstoffe durch den Concept ertheilt wird, ist die der synthetischen Einheit, welche aber nicht erst durch das Denken geschaffen, sondern in demselben reproducirt wird, wenn auch in vergeistigter Weise; in dem Erfahrungsobjecte ist somit nicht bloß der Stoff der Erkenntniß, sondern auch der Grundansatz der Form derselben gegeben. Mit der Einheit ist aber weiter auch schon die beharrende Identität, die Nothwendigkeit, Unveränderlichkeit, Allgemeinheit u. s. w. der Idee gegeben, weil die im Concepte geeinigten Beziehungen, durch welche das Wesen constituirt wird, sich nicht alteriren und abändern lassen, ohne daß der Concept zum Concepte

eines anderen, von dem percipirten Objecte begrifflich verschiedenen Dinges würde. Die Beziehung des menschlichen Gedankens auf das absolute göttliche Sein will Ferri nicht in Abrede stellen;[1] er faßt sie jedoch in wesentlich anderer Weise als Mamiani auf. Ihm ist das menschliche Concipiren eine begränzte geschöpfliche Nachbildung der in den geschöpflichen Dingen ausgedrückten göttlichen Denkconceptionen; diese weisen auf einen absoluten Concipienten hin, dessen geistige Acte im menschlichen Denken sich abbildlich wiederholen. Der Unterschied ist nur dieser, daß, während der göttliche Concipient alles kosmische Seiende auf einmal und in Einem Acte concipirt, das menschliche Denken und Concipiren bei den Conceptionen der einzelnen Dinge der kosmischen Vielheit beginnen muß. Diese Art von Zurückbeziehung des menschlichen Denkens und Concipirens auf das göttliche ist keine willkürliche und unvermittelte, sondern ergibt sich denknothwendig auf dem Wege eines logischen Regresses von jeder nächsten auf dem Wege der Erfahrung unserem Denken sich darbietenden particulären Synthese auf die letzte und höchste universale Synthese, welche die letzte ursächliche Bedingung aller Relationen, und somit der absolute Stützpunkt aller Intelligibilität ist. So sind z. B. die Linien als Begränzungen einer Fläche, die Flächen als Begränzungen eines Volums, die Volume als Theilungen des Raumes, der Raum als sinnliche Bedingung der Manifestationen einer Kraft zu fassen, welche letztere nur in der Zeit sich entfalten kann, und als geistige Kraft im Bewußtsein eine der Ausdehnung nicht unterworfene Thätigkeit übt, als welche sie die innere und äußere Wirklichkeit in sich aufnehmen kann, wie verschieden immerhin diese beiden Wirklichkeiten in Bezug auf Qualität, Quantität, Maß und Ordnung sein mögen. Alle diese Determinationen des Seienden sind durch die Erfahrung dargeboten, die Relationen innerhalb desselben sind auf anderem Wege nicht erkennbar; der Modus aber, welchem gemäß diese Beziehungen sich untereinander verketten, ist die Wirkung einer geistigen Function, durch welche sich die einfachen Successionen und Coexistenzen in logische Verbindungen verwandeln und dasjenige sich erzeugt, was man dialektische Bewegung nennt. Die Bewegung hat zu ihrer Möglichkeitsbedingung die geistige Unification aller Phänomene in ihren Ideen, und aller Ideen in einer einzigen und terminativen Idee, in der Idee des allgemeinen Seins oder der

---

[1] L' Assoluto e la mente. Vol. XIX, pp. 137 sgg.

universalen Energie, d. h. des als erstes Princip der Bewegung und Ordnung verstandenen Seins. Die Vollziehung der universalen Synthese ist eine denknothwendige Function des menschlichen Geistes; und sofern sie etwas über die Erfahrung Hinausgerücktes betrifft, ist dieses ein aprioriſches Element unserer Erkenntniß, welches den Principien und Ideen seinen Charakter aufdrückt, und unser Denken autonom macht, d. h. demselben das Theilhaben an dem das Universum dirigirenden Gesetze verleiht.

Die von Ferri eingeschlagene Richtung ist die eines philosophischen Realismus im Gegensatze zum speculativen Individualismus. Wir begreifen diese Wendung als eine nothwendige Folge des Umstandes, daß der auf der allgemeinen Seinsidee fußende italienische Idealismus eben um dieser seiner metaphysischen Grundidee willen nicht zu jener Art von innerer Durchbildung gelangen konnte, zu welcher er sich in dem die abstract metaphysische Seinsidee in concrete Intuitionen umsetzenden speculativen Theismus der neudeutschen Philosophie durchgerungen hat. Ohne mit dem Idealismus brechen zu wollen, setzt Ferri denselben in einen realistischen Individualismus um, über dessen besondere Gestaltung bei Ferri noch kein bestimmtes Urtheil abgegeben werden kann, da er, wie er selbst wiederholt ausspricht, noch nicht bei einem definitiven Abschlusse seiner philosophischen Forschung angelangt ist. So viel kann im Allgemeinen als charakteristische Tendenz derselben bezeichnet werden, daß es in ihr sich nicht so sehr um Erfassung von Ideen der Dinge, die ja in ihrem inneren Wesensgrunde sich unserer geistigen Anschauung entziehen, als vielmehr um Ermittelung gesetzmäßiger Vorgänge alles mundanen Geschehens handelt, wodurch er sich einigermaßen derjenigen philosophischen Denkrichtung nähert, welche im gegenwärtigen Zeitalter weitverbreitet, die Methode der naturwissenschaftlichen Forschung in die Philosophie einzuführen bemüht ist. Ferri verwahrt sich allerdings entschiedendst gegen eine Identificirung seiner philosophischen Bestrebungen mit den Tendenzen eines philosophischen Naturalismus, als dessen Wesen er eine auf rein mechanistische Principien gegründete Welterklärung erkennt. Er will derselben einen biologischen Dynamismus substituirt sehen und denkt sich das Universum als ein System von lebendigen Kräften, deren Intensivität selbst in den monadischen Componenten der sichtbaren Welt ein Aufgehen in den exact bestimmbaren Verhältnissen der phänomenalen materiellen Wirklichkeit ausschließt. Eine gewisse Gebundenheit des philosophischen

Denkens auf diesem Standpunkte, für welchen das philosophische Grundverhältniß jenes der Kraft zum Gesetze ist, wird sich wohl kaum abläugnen lassen; die volle Freiheit des Gedankens ist da gegeben, wo das äußerlich bindende Gesetz in die lebendige Idee sich umsetzt, und das Denken von den Gesetzen des mundanen Geschehens sich zur Idee der in ihren Relationen zum absoluten Sein erfaßten kosmischen Wirklichkeit aufschwingt. Wir glaubten bereits an einer früheren Stelle andeuten zu sollen, daß das absolut Erste in der Philosophie die Idee des absoluten Geistes ist, und die philosophische Erkenntniß nur dann und insoweit, als sie alles Andere mit Beziehung auf diese Idee zu erfassen und zu bestimmen bemüht ist, zu einem befriedigenden Abschlusse zu gelangen vermöge.

XXXII.

Die Tendenz der von Mamiani inaugurirten philosophischen Denkrichtung zu einem realistischen Individualismus unter Beibehaltung bestimmter idealistischer Denkelemente macht es erklärlich, daß einzelne seiner Anhänger zur Herbart'schen Begriffsmetaphysik sich in ein näheres Verhältniß setzten. Zu diesen gehört Francesco Bonatelli,[1] der zwar, wie er in einem Schreiben an Mamiani versichert,[2] den heimischen philosophischen Traditionen nicht untreu werden, aber ausländische Forscher da, wo sie wirklich neue Wege fruchtbarer Forschung erschlossen zu haben scheinen, nicht unberücksichtiget lassen will. Auch er wendet sich gleich Ferri gegen Mamiani's Begriff der Perception, aber unter einem ganz anderen Gesichtspunkte als dieser. Während nämlich Ferri ein geistiges Berührtwerden des menschlichen Intellectes durch das Absolute in Abrede stellte, bestreitet Bonatelli die von Mamiani behauptete unmittelbare Berührung des sinnlichen Erkenntnißobjectes durch die percipirende Seele. Er reducirt dieses Theorem Mamiani's auf den allgemeinen Begriff der Actio transiens, welche ihm in philosophischer Beziehung ein leerer Name ist, weil die demselben ent-

---

[1] Schriften: Pensiero e conoscenza (Bologna, 1867). — Coscienza e il meccanismo interiore (Padua, 1872). Ferner noch die in Ulrici's philosophischer Zeitschrift (Jahrg. 1869, Bd. LIV, SS. 134—158) enthaltene Skizze Bonatelli's „über die Philosophie in Italien seit 1815".

[2] Lettera al conte T. Mamiani intorno alla dottrina della congiunzione degli atti. Scuole italiane, Vol. IX, pp. 255 sgg.

sprechende Sache bei näherem Eingehen in die Beschaffenheit derselben in Nichts zerfließe. Damit soll die Realität der Relationen des menschlichen Ich zu den sinnlichen Außendingen nicht geläugnet werden; aber das Verhältniß zwischen beiden sei ein viel vermittelteres, als Mamiani annehme. Wir nehmen in Folge der Einwirkung der Außendinge auf uns nur Modificationen unseres Ich wahr; in diesen Modificationen präsentiren sich uns allerdings auch Relationen der Außendinge zu unserem Geiste und die percipirten Relationen bieten das Materiale, mittelst dessen das percipirende Ich die geistige Projection einer sinnlichen Außenwelt vollzieht und in die Objecte derselben jene Wechselbeziehungen des activen und passiven Verhaltens hineinschaut, die er aus selbsteigener innerer Erfahrung kennt.

Mamiani knüpft seine Erwiderung auf Bonatelli's Bemerkungen an den von demselben aufgestellten Begriff der Passivität an.[1] Bonatelli braucht zur Erklärung desselben drei Factoren: eine unangenehme Empfindung, eine widerstrebende Wollung, eine gewisse Analogie mit der Bewegungsmittheilung eines bewegten Körpers an einen ruhenden Körper. Dieser Apparat zur Erklärung eines an sich ganz einfachen primitiven Factums dünkt Mamiani überflüssig und verfehlt. Die Passivität ist unmittelbare mentale Apprehension eines äußeren Actes, der unserer Activität entgegengesetzt ist. Diese Apprehension beginnt mit dem ersten Aufwachen unseres Lebensbewußtseins oder sobald wir, mit den deutschen Philosophen zu reden, unser Ich vom Nichtich zu unterscheiden beginnen. Das innere Seelenauge öffnet sich in Folge der Excitirung durch einen äußeren Act und schaut ihn an; das geistige Licht applicirt sich der sinnlichen Empfindung und dehnt sich auf den darin sich vernehmbar machenden äußeren Act aus, der vom Geiste nicht empfunden, sondern bemerkt oder wahrgenommen wird. Demzufolge ist in der passiven Wahrnehmung ein subjectives und objectives Element vorhanden; ohne letzteres würde das empfindende Subject keine Kenntniß von dem einwirkenden äußeren Objecte haben. Nach Bonatelli würde der Stand der Passivität bloß durch unangenehme Empfindungen und widerstrebende Wollungen causirt; die Erfahrung lehrt, daß er auch bei angenehmen Empfindungen und denselben entsprechenden Wollungen vorhanden ist. Damit entfallen die beiden ersten von Bonatelli postulirten Bedingungen oder Factoren des Passivitätsstandes; die dritte

---

[1] Vol. IX, pp. 279 sgg.

Bedingung entfällt, weil die Wechselbeziehung zwischen Körpern nach Analogie dessen, was in uns vorgeht, aufgefaßt wird, somit nicht das Umgekehrte zum Gesetze des Vorhandenseins eines psychischen Passivitätsstandes gemacht werden kann, abgesehen davon, daß es zweifelhaft ist, ob wirklich eine Transfusion der Bewegung aus dem bewegten Körper in einen ruhenden statthabe. Der Erklärungsweise Bonatelli's liegt ein subjectivistisches Motiv zu Grunde; er will durch die äußere Einwirkung eine Thätigkeit des in seinen subjectiven Wahrnehmungsbereich eingeschlossenen Ich suscitirt werden lassen, welches statt der geläugneten realen und concreten natürlichen Bezüge nach Außen nur logische und formale Bezüge zur Außenwelt unterhalten soll. Diesen vom Geiste gedachten Bezügen könnte aber doch nur auf Grund der bereits feststehenden Realität der Außenwelt objective Wahrheit zukommen. Bonatelli nennt Rosmini unter Denjenigen, an welchen er sich bei seinen ersten Bemühungen um eine selbstständige philosophische Ansicht der Dinge zu orientiren versucht habe; dieser faßt aber die Perception als einen speciellen Modus der wechselseitigen Limitation von Kräften, deren unmittelbarer Contact somit vorausgesetzt wird. Nach ihm ist der Passivitätszustand, welchen ein Seiendes erfährt, der Actionsterminus eines anderen Seienden.[1] In ähnlicher Weise fasse Ferri die Passivität als Limitation unserer Activität und anerkenne ein lebendiges Wechselverhältniß zwischen dem menschlichen Ich als recipirendem Subjecte und dem einwirkenden Objecte.

Mamiani bezieht sich hier auf eine von Ferri dem Causalitätsbegriffe der Herbart'schen Schule gewidmete kritische Beleuchtung.[2] Auch Ferri macht Herbart's Anhängern zum Vorwurfe, daß sie den Causalnexus auf ein logisches Verhältniß reduciren. Sie lehren gemeinhin, daß kein Seiendes sich durch sich selbst zum Handeln bestimme und kein Seiendes durch seine Thätigkeit auf ein anderes Einfluß nehmen könne. Strümpell bemerkte ganz wol den Widerspruch, in welchen Herbart mit sich selbst gerieth, wenn er trotz der von ihm verworfenen realen Einwirkung der Monaden auf einander eine Communication

---

[1] Vgl. Rosmini, Nuovo saggio (ed. 5ta), § 667, not. 1. — Rosmini's Aufweisung eines extrasubjectiven Elementes der Sensation wird von Mamiani wiederholt als ein lichtester, wahrhaft ontologischer Gedanke des unvergleichlichen Psychologen Rosmini gepriesen. Vgl. Scuole italiane, Vol. VII, pp. 325 sgg.

[2] Del principio e concetto di causa nella scuola di Herbart. Vol. VII, pp. 43 sgg.

zwischen denselben festhalten wollte, die er aus dem in Wirklichkeit gar nicht statthabenden Widerstande gegen äußere Einwirkungen und aus einer nach seinen eigenen Principien unmöglichen, rein imaginären Alteration abzuleiten versuchte. Was indeß Strümpell zur Verbesserung der Lehre Herbart's beibringt, läuft der Sache nach auf das von Herbart selber Gesagte hinaus. Er beharrt auf der von Letzterem behaupteten Unmöglichkeit einer realen Communication der Seienden, sowie der Spontaneität der Seienden, und glaubt durch Berichtigung der Kant'schen Analyse des Begriffes und Principes der Causalität die Herbart'sche Anschauungsweise der unbefangenen Auffassung der causalen Vorgänge näher bringen zu können; der Begriff der Aufeinanderfolge erschöpfe nicht den Begriff der Causalität, eben so sei es verfehlt, dem Causalprincipe bloß eine Geltung für das subjective Denken zuzugestehen. Durch diese Berichtigung Kant's ist indeß nichts gewonnen, indem Strümpell auf der Herbart'schen Behauptung beharrt, daß die äußere Ursache nichts Anderes sei, als das in den Objecten unserer Perceptionen enthaltene Permanente und Eine, auf welches sich das Mannigfaltige und Veränderliche in den erscheinenden Dingen beziehe und sich demselben subordinire; demzufolge besteht der Causalnexus darin, daß zwei Dinge nicht nur in einer unveränderlichen Ordnung aufeinander folgen, sondern auch das zweite von dem ersten derart abhängt, daß ohne das Existiren und Thätigsein des ersten auch das Existiren und Thätigsein des zweiten nicht statthätte. Das Causiren erscheint da, so zu sagen, als ein Syllogiziren der Dinge in sich und außer sich. Ihre Actus und Modi determiniren und verketten sich wie die Sätze der Ratiocinien; die Effecte sind in der Ursache, wie die Schlußsätze in den Prämissen der Syllogismen enthalten. Der Causalproceß ist sonach für uns einfach ein logischer Proceß; und wenn wir ihn zugleich als ontologischen Proceß nehmen, so müssen wir denselben über das Gebiet der sinnlichen Anschauungen und Vorstellungen hinaus in die Ordnung der Dinge an sich verlegen. Denn die Action eines Seienden in sich selber oder auf ein anderes Seiende entzieht sich unserer Erfahrung; das, was wir Causalität und Wirksamkeit zu nennen gewohnt sind, fällt in den Bereich der empirischen und logischen Relationen unserer Vorstellungen und Begriffe und der denselben entsprechenden äußeren Entitäten und Thätigkeiten. Da zeigt sich occasionelle Thätigkeit eines Seienden mit Bezug auf ein anderes Seiendes, aber keine Actio transiens, kein Eindringen in ein Anderes, keine Communication eines

Seienden mit einem anderen. Es finden sich da Determinationen und Reihen von Determinationen, aber nicht das erste Glied derselben, welches in das Innere des Seienden fällt. Der Determinismus ist somit nicht bloß Gesetz der physischen Erscheinungen, sondern auch der inneren Modi des Realen oder der Monaden.

Ferri bezeichnet die Herbart'sche Philosophie als eine von bestimmten logischen und ontologischen Voraussetzungen präoccupirte Lehre, welche einer unbefangenen Beobachtung und Zergliederung der Thatsachen der Erfahrung hindernd entgegentrete. Die Herbart'sche Schule spricht dem menschlichen Geiste a priori die Fähigkeit ab, die Action eines Seienden auf ein anderes Seiende zu erkennen; damit ist eine rationale Erkenntniß des in der Erfahrung Gegebenen im Principe negirt. Es heißt ferner die Psychologie in der Wurzel schädigen, wenn die spontane Energie der Seele als etwas schlechthin Unerkennbares hingestellt wird. Herbart's Anhänger berühren sich in beiden Beziehungen merkwürdiger Weise mit den Positivisten, welche durch ihre Läugnung der Idee der Causalität und des Principes der Causalität eine der durch Beobachtung sicherzustellenden Unterlagen aller Metaphysik zu zerstören bemüht sind. So arbeiten also die Vertreter einer Metaphysik, welche die Rechte des Erfahrungswissens verkennt, den Gegnern aller Metaphysik in die Hände; ja sie lehren in gewissen Punkten genau dieselben sensistischen Irrthümer wie die Positivisten, und reden sogar dieselbe Sprache. Obschon Herbart die reine Activität der Seele nicht läugnen will, so läßt er doch nur sinnliche Vorstellungen in's Bewußtsein der Seele treten; er spricht von einem Bewußtsein und von einem Ich, läßt aber kein Bewußtsein der Seele um ihr selbsteigenes Denken und Wollen zu, sondern nur um jene sinnlichen Facta, welche vom Ich als Phänomenon und von der äußeren Erscheinung sich nicht abtrennen lassen. Er behauptet die Spiritualität des Ich, läßt es aber nur durch sinnliche Vorstellungen constituirt werden. Herbart's Psychologie geht in dieser Richtung noch hinter Herbart's Erkenntnißlehre zurück. Locke attribuirt der von der Sensation sich abscheidenden Reflexion die Fähigkeit, direct den psychischen Act des Wählens und in diesem eine Bethätigung des Wollens zu erkennen. Für Herbart aber wird es unmöglich, die Idee der Ursache auf die innere Erfahrung zu beziehen, weil er die Activität, die Kraft aus dem Bereiche des Bewußtseins ausscheidet. Allerdings nennt er die Seele eine Kraft; aber diese Kraft enthüllt sich nicht dem empirischen Bewußtsein als initiatives Princip

der von demselben wahrgenommenen Acte, sondern wird als eine Activität gedacht, welche die sinnlichen Vorstellungen nothwendig setzt; und diese werden zufolge der Herbart'schen Definition der Kraft als eines mit objectiver Nothwendigkeit Gegebenen selber zu Kräften, so wenig dieß auch mit dem Sprachgebrauche des Sensus communis vereinbar sein mag. Die erwähnte Definition steht aber auch nicht in Übereinstimmung mit dem Kraftbegriffe, den Herbart in seiner Ontologie aufstellt; denn da bedeutet die Kraft so viel als setzende Activität, Reaction und Princip der Reaction. Diesen Widerspruch bemerkte auch Strümpell, wenn er Herbart zum Vorwurfe macht, in den Reactionen des Seienden einen Modus des Wirkens und eine Activität zugelassen zu haben, welche mit seinen ontologischen Principien nicht vereinbar seien. Strümpell hätte weiter gehen und auch dieß bemängeln sollen, daß Herbart von einer Kraft der Seele und von einer durch die Seele gesetzten Vorstellung spricht. Denn in diesem Gesetztsein verbirgt sich der hervorgebrachte Act oder der Act als Bedingung der Setzung; in der Kraft der Seele verbirgt sich ein Agens, ein wirkendes Subject, lauter Dinge, welche aus dem von Herbart geläugneten Begriffe eines Wirkungsprincipes resultiren. Strümpell hat Recht mit seiner Behauptung, daß im Geiste des ächten Herbartianismus die Idee der Ursache nur aus den Associationen der Vorstellungen und aus der logischen Verknüpfung von Grund und Folge resultirt. Eben dieß beweist aber die Unmöglichkeit einer Erweisung der Causalitätsidee vom Herbart'schen Standpunkte; Herbart's Erklärung des Causalitätsbegriffes ist genau dieselbe wie jene Hume's. Hume bestimmt die Causalität als ein Verhältniß, zufolge dessen die Präsenz eines bestimmten Objectes stetig an ein anderes auf dieselbe folgendes Object denken macht. Der Unterschied zwischen Hume und Herbart ist nur dieser, daß Letzterer aus der Stetigkeit der Aufeinanderfolge eine metaphysische Nothwendigkeit macht, während er mit Hume die Verwerfung des Gedankens einer Efficienz und einer Causa efficiens gemein hat.

Ferri bemerkt aus Anlaß der Herbart'schen Auffassung des Causalbegriffes, daß in der deutschen Philosophie gemeinhin die Aussagen des Sensus cummunis nicht hoch veranschlagt werden. Die Ideen der Ursache und des Causalnexus seien aber unbestritten Ideen, welche allgemein gang und gäbe sind; sie müssen daher entweder unmittelbar aus dem menschlichen Erfahrungswissen abgeleitet oder auf andere Ideen zurückgeführt werden, deren Materiale durch die Erfahrung

geliefert ist. Läßt sich dasjenige, was ihnen specifisch eigen ist, nicht auf beobachtbare Elemente reduciren, so mag man zugeben, daß hier eine empirisch unerklärliche apriorische Denkform vorliege. Aber das Proprium der genannten Ideen einfach eliminiren und ihm etwas Anderes substituiren, heißt ein Datum des Sensus communis annulliren, und das Hauptdatum des Untersuchungsproblems bei Seite setzen. Die metaphysischen Begriffe der Ursache und Kraft haben ihre Gegenprobe im menschlichen Erfahrungswissen, und müssen daher mit demselben in Uebereinstimmung gesetzt werden. Im gegebenen Falle handelt es sich um unsere innere Erfahrung; denn aus dem Bewußtsein um unsere eigene innere seelische Thätigkeit schöpfen wir den Begriff der Kraft, welchen wir auf die äußeren Objecte anwenden; er ist, soweit er diesen applicirt wird, mit dem Begriffe unserer Passivität auf's Engste verknüpft, und constituirt in seiner Beziehung auf letztere eine Relatio sui generis von fundamentaler Bedeutung für das Gesammtsystem unserer Erkenntnisse. In der italienischen Philosophie ist von jeher darauf geachtet worden. Galluppi, Rosmini, Mamiani können als Zeugen dessen angeführt werden. Mamiani kann speciell als Fortbildner und Verbesserer der Lehre Rosmini's über die sensible Wahrnehmung bezeichnet werden. Das von ihm aufgewiesene positive Moment in unserer Passivität bildet in der That die Basis des Nachweises der Existenz und Causalität von Kräften außer uns; als Verbesserer der Lehre Rosmini's erscheint er, wenn er der von Rosmini angenommenen vollkommenen Einheit des Empfundenen und Empfindenden [1] eine Unification der Acte des Objectes und Subjectes substituirt, in welcher sich neben der Verbindung auch der Unterschied des empfindenden Subjectes und des die Empfindung hervorrufenden Agens affirmire.[2] Ferri glaubt zu Mamiani's Auffassung der Sache noch dieß hinzufügen zu sollen, daß nicht bloß in der Passivität des empfindenden Subjectes, sondern auch in der damit verbundenen Limitation seiner Activität neben dem negativen Momente ein positives enthalten sei,[3]

[1] Siehe oben S. 401.

[2] Questa maniera di parlare è assai più conforme all' osservazione. Se la passività è una limitazione della mia attività sensibile, come appare chiaramente nell' urto e nella resistenza, l' opposizione dell' agente e del paziente vi è così aperta come l' unione loro; anzi l' una vi cresce con l' altra. O. c., p. 71.

[3] Questa limitazione non si può riguardare come una semplice diminuzione o restrizione del nostro atto subbjettivo e come priva di relazione coll'

welches ihm den Stützpunkt seiner oben angeführten kritischen Bemerkungen über das transcendentale Element in Mamiani's Erkenntnißlehre darbietet.

XXXIII.

Mamiani hatte seinen Transcendentalismus nicht nur gegen Ferri, der denselben als überflüssig erklärte, sondern auch gegen einen anderen Mitarbeiter seiner philosophischen Zeitschrift, welchem derselbe durch Mamiani's Empirismus beengt und niedergehalten schien, zu vertheidigen. Der Turiner Professor Fr. Bertinaria hatte seinen Ausgang augenscheinlich von Gioberti genommen, und richtete sein Absehen auf die Wiedergewinnung des reinen und vollen Ontologismus auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre. Gleich Bertini hatte er seine schriftstellerische Thätigkeit mit einer philosophischen Biologie eröffnet,[1] und machte später das erkenntnißtheoretische Problem zum Gegenstande einer Verhandlung mit Mamiani.[2] Bertinaria tritt für einen objectiven Idealismus ein, dessen Berechtigung er durch Aufzeigung der Mängel aller übrigen erkenntnißtheoretischen Standpunkte: des Skepticismus, des subjectiven Idealismus, des Empirismus, des Psychologismus, zu erweisen bemüht ist. Der Skepticismus, welcher die Realität der menschlichen Erkenntniß in Ansehung der zeitlichen Unvollkommenheit derselben in Frage stellt, macht sich der widerspruchsvollen Prätension schuldig, zu verlangen, daß der endliche menschliche Geist zugleich ein unendlicher sei; der subjective Idealismus implicirt die unmögliche Forderung, daß der menschliche Geist, um von der objectiven Wahrheit der menschlichen Erkenntniß sich überzeugen zu können, aus sich selber herausgehen können solle; der

---

esterno. Si può invece dire di essa a un dipresso quel che dice il Conte Mamiani della passività stessa, cioè che è un positivo e non è un negativo. Il suo contrapposto reale è il limitante, poichè essa è una qualità del limitato, non è che il limitato cosiderato nell' atto in cui divien tale. Essa è dunque il contrario e non la negazione o il contradittorio di una forza limitante, poichè questo contradittorio sarebbe il non-limitante con la negazione della rispettiva operazione per conseguenza immediata, cioè la non-limitazione. O. c., p. 69.

[1] Principii di Biologia e di Sociologia. Turin, 1865.

[2] Vgl. Bertinaria's Abhandlungen: Saggio sulla funzione ontologica della rappresentazione ideale (Vol. X, pp. 319 sgg.). — Il problema critico esaminato dalla filosofia trascendentale (Vol. XXII, pp. 241 sgg.).

Empirismus, welchem die Ideen lediglich als directe oder transformirte Sensationen gelten, weiß nichts von der Anteriorität der generellen Ideen vor dem Particulären; der Psychologismus, welcher die Natur der Ideen lediglich mittelst Analyse der psychologischen Facta ohne Rücksicht auf die ontologischen Bedingungen derselben zu erklären sucht, wird niemals zu einer wahrhaften Noologie, zu einem Einblicke in das Leben des Intellectes gelangen, und demzufolge auch die Skeptiker und subjectivistischen Idealisten nicht zu widerlegen vermögen. Die Natur und kosmische Function der Intellection zu erfassen ist bloß der objective Idealismus befähiget.

Was versteht Vertinaria unter objectivem Idealismus? Vertinaria geht in Erklärung und Begründung desselben auf Schelling zurück, welcher zur Ueberwindung des subjectiven Idealismus Fichte's es als nothwendig erkannt habe, die Philosophie auf ein Princip zu stützen, welches Object und Subject, Reales und Ideales in sich vereinige. Hegel verbesserte Schelling's Lehre in so weit, als er die grundhafte Identität von Subject und Object nicht als wechselseitige Neutralisation beider, sondern als synthetische Einigung beider auffaßte, in welcher das Reale vom Idealen derart beeinflußt ist, daß es als ein im Idealen Eingewickeltes erscheint, womit das cartesische Cogito ergo sum zu seiner wahrhaft speculativen Bedeutung erhoben werde. Bei dieser Fassung des Idealen kam die autonomische Ordnung des Geistes auf Kosten der heteronomischen Ordnung desselben zur Geltung; K. Chr. F. Krause machte den entgegengesetzten Gesichtspunkt geltend und faßte das Ideale als ein im Realen Implicirtes: Sum ergo cogito. Hegel und Krause repräsentiren zwei extreme Ausläufer der von Kant initiirten Denkbewegung, deren Vermittelung in einer organischen Philosophie Vertinaria als seine Aufgabe ansieht. Es handelt sich für Vertinaria darum, die von Schelling zum Principe erhobene grundhafte Identität von Realem und Idealem in eine solche Formel umzusetzen, in welcher Ideales und Reales sich unter Einem identificiren und diversificiren, so daß das darauf gebaute philosophische System das Eine denknothwendige Absolute zu seinem Fundamente habe und zugleich das in der Erfahrung gegebene contingente Viele und Vielfältige umspanne. Dieses System ist nach Vertinaria bis heute noch nicht ermittelt; am ehesten möchte die Schaffung desselben aus Deutschland zu erwarten sein. Es würde damit nicht nur die von Kant ausgegangene Bewegung auf dem

Gebiete der deutschen Philosophie, sondern insgemein der ganze durch Cartesius inaugurirte Entwickelungproceß der neueren europäischen Philosophie einem endgiltigen Abschlusse entgegengeführt werden. Einstweilen sei so viel zu bemerken, daß Kant unrichtig aufgefaßt werde, wenn man ihn des einseitigen Subjectivismus beschuldige; wenn schon die von Fichte so ausschließlich hervorgekehrte subjectivistische Seite des Kantianismus viel augenfälliger hervortrete, als das von Kant aufgewiesene objective Moment, so mache sich dieses doch bedeutsam im Hinweise Kant's auf das geistige Intuitionsvermögen geltend. Allerdings lehrt Kant, daß die Noumena keine Gegenstände unserer geistigen Anschauung seien, und daß die Erkenntniß der Phänomena durch die Beschaffenheit unseres geistigen Vermögens determinirt sei; eine Verification der von uns angenommenen Uebereinstimmung unserer Erfahrungskenntniß der Dinge mit der wirklichen Beschaffenheit derselben ist auf Kant'schem Standpunkte nicht möglich. Will man das Subjectivismus nennen, so sei es, obschon diese Benennung richtiger auf solche Systeme paßt, welche alle Realität in das erkennende Ich verlegen; der eigentliche Mangel bei Kant ist, daß ihm die Vernunft lediglich als Regulativprincip der menschlichen Erkenntniß gilt. Die Beseitigung dieses Mangels läßt sich ohne Abgehen von der kritischen Methode Kant's vollziehen; die Rückkehr zum Dogmatismus oder Empirismus, die beide durch Kant für immer überwunden sind, wäre einfach ein Fehler. Die Lücke, welche die auf Grund des Kant'schen Kriticismus sich vollziehende Entwickelung der nachkantischen deutschen Philosophie offengelassen hat, ist dadurch auszufüllen, daß die in ihrer constitutiven Bedeutung erfaßte menschliche Vernunft als synthetisches Denkinstrument fungirt. Bertinaria postulirt das synthetische Vermögen der menschlichen Denkvernunft im Namen der kosmischen Stellung des menschlichen Geistes, der in der Schöpfung völlig überflüssig wäre und den gottgedachten Zweck der Schöpfung vereiteln würde, wenn ihm jenes synthetische Vernunftvermögen nicht zukäme. Die geschöpflichen Geister sind insgemein dazu vorhanden, auf daß sie den gottgedachten Plan und Zweck der Schöpfung apprehendiren und durch ihre an die Verbindung mit Körpern geknüpfte Thätigkeit verwirklichen helfen; sie sind die nothwendige Ergänzung des sichtbaren Universums, in dessen kreisläufiges Leben sie ein progressives Element zur Dienstbarmachung der Naturkräfte für die teleologische Entwickelung der Gesammtschöpfung hineinzutragen haben. Dieser Aufgabe könnten

sie nicht entsprechen, wenn ihren Ideen die objective Wahrheit abgienge. Wie sollten ihre Thätigkeiten zur Actuirung der gottgedachten Wahrheit, Schönheit und Güte des kosmischen Ganzen zu concurriren vermögend sein, wenn das Denkleben jedes einzelnen geschöpflichen Geistes ein rein subjectives Selbstleben wäre? Die geschöpflichen Geister würden sich unter dieser Voraussetzung gar nicht einmal zu einem organischen Ganzen zusammenschließen, und die unter sich nicht organisch verbundene Geisterwelt würde auch der Naturwelt fremd gegenüberstehen. Damit wäre sohin die organische Einheit des universalen Weltlebens schlechthin aufgehoben und vereitelt.

Die auf den synthetischen Charakter des Vernunfterkennens gestützte Objectivität der menschlichen Ideen hat zu ihrer fundamentalen Voraussetzung die absolute Identität des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur in Gott. In Gott ist Erkennen und Sein identisch und seine Erkenntniß muß seine Essentialität zu ihrem absoluten Inhalte haben; er ist als das absolute unendliche Sein sich selber das absolute Ideal seines Denkens. Als dieses absolute Ideal alles Seienden ist die göttliche Essenz nothwendig das oberste Gesetz alles Seienden, daher das Denken der geschöpflichen Geister zuhöchst auf die göttliche Essenz als absolutes Gesetz alles Seienden gerichtet und durch dasselbe dirigirt sein muß. Gott ist das oberste Gesetz alles Seienden als die absolute Synthese des Idealen und Realen; sofern aus dieser absoluten Synthese alles außer Gott Seiende verstanden werden soll, ist Gott als absolute Synthese des Idealen und Realen das absolute Denkideal des geschöpflichen Geistes. Dieses kann nur unter der Bedingung erreicht werden, daß der geschöpfliche Geist, dessen nächstes unmittelbares Erkenntnißobject das Endliche ist, eine potentiell unendliche Vermöglichkeit hat, welche sich stufenweise mehr und mehr zu actuiren hat, um die im Bereiche der Endlichkeit gegebene Nichtidentität von Denken und Sein mehr und mehr zu überwinden. Die potentielle Unendlichkeit der menschlichen Vernunft ist in dem universalistischen Wesen des menschlichen Geistes gegründet; in Folge dessen ist sie von Natur aus befähiget, die Zusammengehörigkeit von Subject und Prädicat synthetischer Urtheile aus der Idee der absoluten Synthese zu verstehen, obschon diese Befähigung sich nur stufenweise actuiren kann. Bertinaria setzt das Wesen derselben in das kategorische Erkennen; der menschliche Geist ist denknothwendiges Subject der Kategorien, welche in ihrer Universalität und Nothwendigkeit ein essentielles

Sein haben müssen, welches eben in dem ihrer Natur proportionalen Wesen des menschlichen Geistes als persönlichen und potentiell absoluten Seins gegeben ist. Die Kategorien ihrerseits sind Ausdruck der geistigen Virtualität des menschlichen Seelenwesens und aller anderen über und unter der menschlichen Seele stehenden Geistwesen, welche sämmtlich an die Vereinigung mit einem Stoffleibe gewiesen sind, nur daß diese Vereinigung eine temporäre ist und bei fortschreitender Evolution der Geister den Verbindungen mit stets feineren stofflichen Hüllen zu weichen hat.

Wir entnehmen aus dem Angeführten, daß Bertinaria's philosophische Anläufe in den Rahmen eines abstract metaphysischen Denkconceptes gebannt sind, welches den Unterschied zwischen Begriff und Idee nicht aufkommen läßt. Ihm ist das philosophische Denken ein Fortschreiten von mindest umfassenden Synthesen oder Complexionen zu fortschreitend umfassenderen und allgemeineren, bis daß das Denken bei der umfassendsten und allgemeinsten Synthese, bei der absoluten Essenz anlangt. Bertinaria bezeichnet dieß als Übergang vom Abstracten, Bedingten, Relativen zum Concreten, Unbedingten, Absoluten. Erst durch Erfassung des absoluten Objectes gewinnt das Denken einen concreten Inhalt, der sonach der absolute, wenn auch latente Inhalt jeder menschlichen Idealapprehension ist; dieß heißt mit anderen Worten Gott zum Bande zwischen Subject und Prädicat der synthetischen Urtheile machen. Allerdings wird nach Bertinaria die Synthesis nicht in Gott geschaut, sondern durch die menschliche Vernunft gewirkt, welche potentiell mit der göttlichen Vernunft identisch ist; die potentielle Identität des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste ist jedoch selbst ein unklarer Gedanke, der mit der von Bertinaria behaupteten Selbstigkeit des menschlichen Geistes sich nicht vereinbaren läßt, weil dieser, wofern seine potentielle Identität mit Gott vollkommen actuirt werden sollte, eo ipso seiner Selbstigkeit, d. i. seiner wesenhaften Unterschiedenheit von Gott verlustig gehen müßte. Die Selbstigkeit des geschöpflichen Geistes läßt sich nur dadurch wahren, daß unter Idee und idealer Apprehension etwas Anderes verstanden wird, als was Bertinaria darunter versteht; die Selbstgewißheit der Idee als einer von der logisch-formalen Zusammenfassung des Materialinhaltes der Erfahrungserkenntniß unterschiedenen Denkconception entbehrt der Nothwendigkeit, Gott zum absoluten Bande zwischen Subject und Object des Gedankens zu machen und damit auch der Versuchung, das gött-

liche Sein lediglich als absolute Coincidenz der im außergöttlichen Sein vorhandenen Gegensätze anzusehen, was sich ohnedieß mit der Idee des göttlichen Seins als der absoluten Allheit nicht verträgt. Diese ist ihrer Idee nach ein Mehreres und ein Anderes als die absolute Zusammenfassung des Weltinhaltes in einem einzigen Sein; vielmehr schließt die Vorstellung einer derartigen Zusammenfassung einen Widerspruch in sich, der auf eine Gleichsetzung des Endlichen und Unendlichen hinausläuft. Die Überwindung des speculativen neudeutschen Pantheismus ist nicht, wie Bertinaria dafürhält, im Krause'schen Panentheismus gegeben, der vielmehr selber eine abgeschwächte Form des Pantheismus ist, womit wir übrigens den lobenswerthen Bemühungen Krause's um Gewinnung einer der christlichen Religionsanschauung denkverwandten Philosophie nicht nahetreten wollen.[1]

Mamiani bedauert in seiner Erwiderung auf Bertinaria's Ausführungen,[2] daß dieser bei seiner Forschung nach dem höchsten Principe und der obersten Synthese von Denken und Sein ausschließlich nur bei deutschen Denkern Auskunft gesucht habe, während die Deutschen selber von jenen Auctoritäten, an die Bertinaria sich hält, seit Decennien sich abgewendet hätten; daß er von den Italienern nur vorübergehend Gioberti erwähne, alle sonstigen Bemühungen italienischer Philosophen aber um Lösung des fraglichen Problems völlig ignorire. Mamiani ist ferner mit Bertinaria's Auffassung Kant's durchaus nicht einverstanden und eben so wenig mit der demselben zugewiesenen geschichtlichen Stellung, nach welcher es scheinen möchte, als ob die gesammte weitere Entwickelung durch Kant mensurirt wäre. Kant habe nicht, wie Bertinaria behaupte, die Termini esperimentali und trascendentali des menschlichen Erkennens endgiltig und für immer festgestellt; Kant habe vielmehr letztere maßlos erweitert und ihnen nebenbei jede objectiv reale Existenz entzogen. Ein Grundfehler Kant's sei gewesen, die metaphysische Bedeutung des Principes der Identität und Contradiction vollkommen verkannt und damit die von Aristoteles gewürdigte sichere Basis einer auf reelle Ergebnisse ausgehenden Philosophie vollkommen bei Seite geschoben zu haben. Der subjectivistische Charakter der Lehre Kant's lasse sich nicht abläugnen; das von ihm aufgeführte

[1] Vgl. hierüber meine „Speculative Anthropologie vom christlich-philosophischen Standpunkte" (München, 1870), S. 138.

[2] Intorno alla sintesi ultima del Sapere e dell' Essere, Lettere al prof. Bertinaria. Scuol. ital., Vol. XXIII, pp. 3 sgg.; 231 sgg.; Vol. XXVI, pp. 84 sgg.

philosophische Denkgebäude sei vielleicht das kunstvollste, das je von einem Denker geschaffen worden, es müsse aber bis auf den Grund abgetragen und in seiner Reconstruction von Grund aus umgewendet werden,[1] wenn es eine sichere Basis erlangen und reelle Ergebnisse liefern soll.

Unter den Mitarbeitern an der Zeitschrift Mamiani's hat sich Carlo Cantoni den wohlverdienten Ruf des bedeutendsten italienischen Kantforschers erworben; wir werden auf seine der Geschichte der Philosophie angehörigen Arbeiten in einer folgenden Abtheilung unseres Werkes zu sprechen kommen.[2]

XXXIV.

Mamiani hielt in seiner philosophischen Zeitschrift bis zum Erscheinen seines Buches über die Religion der Zukunft eine ständige Rubrik unter dem Titel: Filosofia della Religione, offen. Als Wortführer erscheinen in derselben außer Mamiani vornehmlich Bertini[3] und später A. Tagliaferri,[4] welcher die Sache des christlichen Supranaturalismus und kirchlich-religiösen Dogmatismus Mamiani gegenüber vertrat. Man kann Mamiani ein aufrichtiges Interesse an der religiösen Frage nicht absprechen;[5] er verabscheut den Indifferentismus in

---

[1] A rintracciare la verità occorre inverterlo da ogni lato, come farebbesi ad una veste e ad un camice rivolgendola dal suo diritto al suo rivescio. Vol. XXVI, p. 95.

[2] Wir verweisen bezüglich derselben vorläufig auf unsere vorausgegangenen Schriften: „Kant in Italien" (SS. 66 ff.); „Vico als Philosoph und gelehrter Forscher" a. v. O.

[3] Vol. I, pp. 340 sgg.; II, pp. 108 sgg., 289 sgg.; IX, pp. 71 sgg.; XIII, pp. 103 sgg.

[4] Vol. X, pp. 55 sgg.; XI, pp. 61 sgg.; XVI, pp. 59 ff.; XIX, pp. 149 sgg.

[5] Ferri faßt in einer Lettera al Conte Mamiani (Vol. VI, p. 170) die religiösen Anschauungen Mamiani's in prägnanter Kürze also zusammen: La distinzione di Dio dal mondo e la sua personalità, la spiritualità e l' immortalità dell' anima, l' idea del progresso, quella della carità universale, quella della fratellanza degli uomini e della unità del genere umano per l' origine da uno stesso padre, ciò che Ella domanda la comunicazione del bene nell' universo, l' efficacia della preghiera e quindi la possibile provocazione dell' attività divina, e per così dire l' ineffabile discesa del suo influsso verso di noi, la bellezza e la necessità del sacrifizio e della riparazione pel ripristamento dell' ordine morale, per la soddisfazione della giustizia offesa

religiösen Angelegenheiten, will die Religion nicht in Philosophie aufgehen lassen und postulirt die Religiösität als nicht zu missende Vorbedingung und Grundlage ächter und vollendeter Sittlichkeit; er verwirft den Gedanken einer sogenannten natürlichen Religion, sofern darunter ein lediglich aus der Kenntniß der sichtbaren äußeren Welt abgezogener Gottes- und Religionsbegriff verstanden werden will, und postulirt eine göttliche Offenbarung als denknothwendige Voraussetzung des religiösen Denkens und Lebens. Unter den geschichtlich bestehenden Religionen anerkennt er die christliche als die vollkommenste und würde unter den verschiedenen christlichen Religionsgemeinschaften gerne der katholischen, welcher er durch Geburt und Erziehung angehört, den Vorzug geben, wenn Papst und Klerus sich nicht so entschieden und beharrlich gegen die unerläßlich nothwendigen Reformen in Bezug auf Doctrin, Cultus und kirchliches Leben verschließen würden. Mamiani's Forderungen gehen jedoch in dieser Hinsicht so weit, daß sie in keiner auf offenbarungsgeschichtlichen Boden stehenden christlichen Religionsgemeinschaft auf Anerkennung rechnen könnten; der von ihm aufgestellte Begriff religiöser Positivität ist eben nur jener des religiösen Andachtsgefühles,[1] dessen Unbestimmtheit und vielfältige Bestimmbarkeit durch sich selbst die Nothwendigkeit unwandelbarer objectiver Normen involvirt. Normen solcher Art können aber nur auf den Daten einer objectiv historischen Offenbarung beruhen, während Mamiani zufolge seines kosmischen Determinismus nur innere, geistige Offenbarungen, d. i. göttliche

dalle colpe degli uomini, e la ristaurazione del nostro essere scaduto, sono cognizioni e credenze della più alta importanza nello sviluppo morale, intellettuale e civile dei popoli, e la cui origine risale certamente alle religioni. Il mosaismo, il magismo, il buddismo, il cristianesimo possono rivendicarle con ragione, ed Ella ricordandone le fonti ha nello stesso tempo ammonito colla testimonianza di fatti positivi e irrecusabili i tardi e illusi seguaci degli Enciclopedisti che le religioni non sono da riguardarsi come invenzioni di furbi o trovati di legislatori, o transitorie e subbjettive manifestazioni del sentimento umano; mentre si collegano così strettamente con tutto l' andamento storico dell' umanità che, tolta qualcuna fra le più importanti di esse, la storia intera del mondo diverrebbe nonchè inesplicabile, impossibile.

[1] Niuna cosa è maggiormente oggettiva e concreta — bemerkt Mamiani in einer seiner religionsphilosophischen Verhandlungen mit Bertini — quanto la presenzialità nell'atto sincero e intimo di adorazione, stantechè in verun caso la passività nostra compiuta si palesa con più evidenza; e però questo elemento primo ed eterno della religiosità e dei culti è da domandare positivo, dapoichè senza interposizione alcuna convertesi con la realità. Vol. X, p. 42.

Erleuchtungen des religiösen Subjectes, zuläßt. Wir verkennen die Bedeutung nicht, welche die geistigen Erleuchtungen religiös gestimmter Persönlichkeiten nach dem Zeugniß der Geschichte für die Stiftung und noch mehr für die reinigende Reform religiöser Gemeinschaften erlangt haben; sie reichen aber schlechterdings nicht aus, die absolute und absolut vollendete Religion in's geschichtliche Menschheitsleben einzuführen. Die absolute und absolut vollendete Religion kann nur durch die geschichtliche Selbstmanifestation des absoluten Objectes der Religion in's menschliche Zeitdasein eingeführt werden. Die reale Selbstmanifestation Gottes im geschichtlichen Zeitdasein der Menschheit kann aber als das absolute Gegentheil einer rein äußerlichen Erscheinung und Manifestation einzig nur als Hervorgang des Heiles aus der in ihrer innersten Tiefe von Gott gefaßten Wirklichkeit des menschlichen Zeitdaseins, als Geburt des Ewigen aus dem Schoße der Zeit, als Lichtaufgang des ewigen himmlischen Tages im irdischen Zeitleben gefaßt werden. Als dieser Lichtaufgang der göttlichen Wahrheitssonne im menschlich-irdischen Zeitdasein ist das Christenthum die absolute und absolut vollendete Religion, die als solche auf den Thatsachen einer äußeren geschichtlichen Offenbarung beruhen muß.

Dieser Auffassung des Christenthums liegen nun allerdings metaphysische Anschauungen zu Grunde, welche von Mamiani in Folge seines empiristischen Kosmismus nicht zugestanden werden. Da er gemeinhin der speculativen Morphologie eine speculative Berechtigung abspricht, so kann er auch nicht zugeben, daß der göttliche Logos, der nach den Worten der neutestamentlichen Schrift ἐν μορφῇ θεοῦ subsistirt,[1] als höchstes kosmisches Gestaltungsprincip im menschlichen Zeitdasein durchgreifen und nicht bloß dieses, sondern mit demselben die gesammte vergängliche Welt nach der absoluten Form der Dinge, die er selbst ist, umbilden und vollenden soll.[2] Auf dieser umbildenden und vollendenden Thätigkeit des ewigen schöpferischen Gotteswortes beruht der Supranaturalismus der christlichen Weltanschauung, welchem gemäß auf Grund der durch die göttliche Schöpferthätigkeit gesetzten kosmischen Wirklichkeit eine zweite neue höhere Wirklichkeit geschaffen werden soll, in welche die zuerst gesetzte Wirklichkeit unter Ausscheidung der dem regenerativen und vollendenden Wirken Gottes

---

[1] Phil. 2, 6.
[1] Phil. 3, 20. 21.

widerstrebenden kosmischen Elemente hineingenommen werden soll. Diese zweite höhere Wirklichkeit ist die supranaturale Wirklichkeit, welche ihr urhaftes Sein im göttlichen Weltgedanken, den Uransatz und Anfang ihrer kosmischen Realität im himmlischen Geisterreiche hat, im zeitlich-irdischen Menschheitsdasein aber durch das soterische Wirken des dem geschichtlichen Menschheitsleben immanent gewordenen Logos Gestalt gewinnt. Sofern der göttliche Logos als eine dem geschichtlichen Zeitdasein immanent gewordene Macht wirkt, erscheint das Supranaturale allenthalben als ein aus den innersten Tiefen des menschlichen Zeitdaseins hervorbrechendes Wunderbares und Göttliches, dessen continuirliche Bethätigungen die breite Lichtspur der Wege und Führungen Gottes in der dunklen Nacht der vorchristlichen Zeiten bilden, in der Incarnation des ewigen Gotteswortes aber zu einem sonnenhaften Lichtkerne sich verdichtet haben, der zufolge der ihm immanenten göttlichen Wirkungsmacht zur haltenden und tragenden Mitte des menschlichen Zeitdaseins geworden ist.

Mamiani lehnt den Begriff der Incarnation als undenkbar ab, weil er die Einigung der einander ausschließenden Gegensätze des Unendlichen und Endlichen involvire.[1] Mit dieser Gegenüberstellung der abstracten Gegensätze des Unendlichen und Endlichen ist die Möglichkeit einer supranaturalen Weltvollendung im Principe negirt; es ist damit zugleich negirt, daß Gott der absolute Ort der Weltdinge sei, und daß dieselben durch ihre unmittelbare oder mittelbare Einrückung in denselben vollendet werden. Die in ihrer dereinstigen Vollendung in das Licht und in die Klarheit des göttlichen Seins hineingerückte Welt[2] ist eine dem Denken Mamiani's fremde Idee; er ist in Folge seiner geistigen Abwendung vom supranaturalen Christenthum nicht in der Lage, ein absolutes Ziel der Weltentwickelung anzugeben. Er verwirft die Idee einer zweiten supranaturalen Schöpfung auf Grund der ersten Schöpfung, und bedauert die Ausgestaltung, welche die an sich sinnestiefen religiösen Lehren von Sündenfall und Erlösung im supranaturalistischen theologischen Lehrsystem der Kirche gefunden haben.[3] Wir möchten aber fragen, ob die allgemeine menschliche Fehlerhaftigkeit, die einen unläugbaren Widerspruch zwischen der Idee des Menschen und dem wirklichen Menschen bloßlegt, nicht auf ein Geheimniß der

[1] Scuol. ital., Vol. VII, p. 123.
[2] Vgl. Apok. 21, 23.
[3] Scuol. ital., Vol. VI, pp. 164 sgg.

Schuld und Sünde hindeute, welches jeder rein natürlichen Erklärung widerstrebt? Mamiani stößt sich am Begriffe des Wunders als übernatürlicher Thatsache und hält dafür, daß das Eine perpetuirliche Wunder der Schöpfung und der Natur genüge; Gott konnte von Ewigkeit her Alles so vorausordnen und vorausbestimmen, daß ein nachträgliches Eingreifen durch übernatürliche Wunder als überflüssig entfällt. Auf positiv christlichem Standpunkte erscheint das Wunder als das dem supranaturalen Zwecke der Schöpfung congruirende Agens seiner Verwirklichung; es bedeutet zugleich ein Durchleuchten und Durchscheinen der gottgedachten vollendeten Welt und Wirklichkeit in der Wirklichkeit des noch unvollendeten Zeitdaseins. Soweit dieses ein durch Menschenschuld desordinirtes Dasein ist, kann man auch eine Durchbrechung der natürlichen Ordnung der Dinge durch das Wunder zugeben, ohne daß deßhalb von einer Störung der gottgedachten Ordnung der Dinge die Rede sein könnte, weil eben die Zustände eines desordinirten Seins nicht die gottgedachte Seinsordnung repräsentiren. Trotz alles Drängens auf religiöse Innerlichkeit steht Mamiani als Kosmolog auf dem Standpunkte eines rationalistischen Deismus, von welchem aus es unmöglich ist, der welthistorischen Thatsache des Christenthums und dem durch die christliche Religionsanschauung involvirten allgemeinen Weltbegriffe gerecht zu werden.

Dieser Weltbegriff ist in der Bibel hinterlegt, welche die von Mamiani gesuchte Vermittelung zwischen Platonismus und Aristotelismus darbietet, freilich nicht in der Form einer neutralisirenden Ausgleichung beider, sondern als ein über beiden stehendes höheres Drittes, welches sich in der reinsten Ursprünglichkeit und concretesten Lebendigkeit als die volle, alle Elemente und Gesichtspunkte des philosophischen Denkens wurzelhaft in sich einigende Wahrheit darbietet. Mamiani hat sich den Sinn für die Tiefe und ausdrucksvolle Lebendigkeit des Schriftwortes bewahrt, hält aber die Bibel lediglich für ein Erzeugniß des menschlichen Denkens und Empfindens; sie gilt ihm wol als ein Werk religiöser Inspiration, jedoch nicht übernatürlicher Inspiration, für welche in Mamiani's Denksystem überhaupt kein Platz sich findet. Wir wollen hier nicht auf die der modernen biblischen Kritik entlehnten Einwendungen Mamiani's gegen den göttlichen Ursprung und die unverbrüchliche Wahrheit des biblischen Lehrwortes eingehen; wir wissen die wissenschaftliche Bedeutung der biblischen Kritik zu würdigen, sehen aber die bisherigen

Ergebnisse derselben nicht als abschließende Resultate kritischer Forschung an und halten überdieß bei dem Dunkel, welches über der Entstehungsgeschichte, Redactionsweise und Textüberlieferung verschiedener Theile der Bibel liegt, die Aufgabe der philologisch-kritischen und historisch-kritischen Untersuchung und Prüfung derselben für interminabel, daher ihr wol auch, soweit es sich um den Sachinhalt der Bibel handelt, nicht das letzte Wort zukommen kann. Und auch bezüglich des Sachinhaltes der Bibel ist wieder zwischen göttlich inspirirter Anschauung und Erkenntniß und zwischen dem auf menschlicher Überlieferung beruhenden Wissen der biblischen Schriftsteller zu unterscheiden; und letztlich ist überdieß darauf hinzuweisen, daß das schriftlich fixirte Wort die doppelte Bedeutung einer Offenbarung und einer Hülle des in demselben ausgedrückten göttlichen Wahrheitswortes hat und in beiden Beziehungen auf den hinter und über dem Buchstaben stehenden Wahrheitsgeist zurückweist, dessen Erfassung und Ergründung die eigentliche Aufgabe einer ächten, geistvollen und geistestiefen Bibelforschung ist. Von dem Idealgehalte der Bibel nun behaupten wir, daß er als unvergängliche Wahrheit ein unmittelbares, göttliches Wahrheitsrecht zu beanspruchen habe und daß demzufolge die Lehrweisheit der Bibel für eine unmittelbare Geistesoffenbarung des ewigen Gotteswortes zu erachten sei, welches durch die Bibel in Menschensprache zu uns redet, um Geist, Sinn und Herz der irdischen Zeitmenschen in sinnestiefen Worten von nie veraltender sprachlicher Fassung zum Ewigen, Himmlischen und Göttlichen zu erheben. Mamiani verwirft die biblische Idee des Logos und hält den johanneischen Logos für eine aus der neuplatonischen Philosophie in die Bibel hineingetragene Idee; er kennt nicht die durch die alttestamentlichen Bücher sich hindurchziehende Entwickelung dieser Idee, deren erster Ansatz die Idee des lebendigen göttlichen Schöpferwortes ist und deren letzte vollkommene Entfaltung durch die den alttestamentlichen Offenbarungsproceß abschließende Selbstversichtbarung des göttlichen Schöpferwortes als ewigen Gotteswortes hervorgerufen wurde. Göttliches Wirken und menschliches Denken zeigen sich hier in einer unlöslichen Wechselbeziehung miteinander verknüpft; der successiven Entwickelung der göttlichen Offenbarungsthätigkeit entspricht eine successive Entwickelung des in den biblischen Büchern ausgeprägten Offenbarungsbewußtseins, welches in seinem letzten Abschlusse durch die johanneische Theologie die Idee des göttlichen Offenbarungsprincipes, welches kein anderes als das ewige Gotteswort selber ist,

vollinhaltlich zum Ausdrucke bringt. Es ist für den biblischen Forscher vom höchsten Interesse, der Dialektik des christlichen Offenbarungsgedankens in der petrinischen, paulinischen und johanneischen Theologie zu folgen, welche sich zu einander wie Thesis, Antithesis und Synthesis verhalten, indem im petrinischen Lehrtypus das Gotteswort nach seiner objectiven Realität und Bedeutung als göttliches Wahrheitswort in's Auge gefaßt wird, in der paulinischen Lehrweisheit als geistig verinnerlichtes Princip eines subjectiven dialektischen Denkprocesses erscheint, während in der johanneischen Synthesis sich die plastische Ineinsbildung des objectiven und subjectiven Momentes der Logosidee, des Logos als objectiver göttlicher Wahrheit und als causalen Principes der subjectiven menschlichen Wahrheitsperception vollzieht.

Diese concretisirende Verdeutlichung des Durchgreifens der Offenbarungsthätigkeit des Logos in den menschlichen Percipienten derselben läßt sich auch auf die alttestamentliche Offenbarungstheologie anwenden; sie dient, ohne die Objectivität des Offenbarungsgedankens irgendwie zu beeinträchtigen, zur Verlebendigung der Auffassung seiner geschichtlichen Entwickelung und gestattet bei der Weite, welche in der Bibel selber der Idee des Logos als universalen geistigen Erleuchtungsprincipes gegeben wird, die Herbeiziehung der gesammten vorchristlichen Geistesentwickelung der Menschheit. Damit wäre dann auch der von Mamiani in einer seiner Erwiderungen auf Tagliaferri's apologetisches Eintreten postulirten Rücksicht[1] auf die Unità organica del genere umano und auf die Arte divina combinatoria genügend Rechnung getragen; auf die von Mamiani urgirte Art religionsgeschichtlichen Pragmatismus aber kann vom offenbarungsgläubigen Standpunkte allerdings nicht eingegangen werden, da er mit der Idee einer absolut wahren Religion sich nicht verträgt, welche im menschlichen Geschlechte entweder von jeher vorhanden gewesen sein muß oder niemals wirklich werden kann. Gerade aus diesem Gesichtspunkte möchte die von Mamiani abgewiesene Nothwendigkeit einer supranaturalen Offenbarung am ehesten einleuchten; die von Mamiani gerügte Fehlerhaftigkeit der Beweisführung für die Nothwendigkeit einer supranaturalen Offenbarung[2] wird wohl

---

[1] Vol. X, p. 131.

[2] Circa al sopranaturale — bemerkt Mamiani gegen Tagliaferri — che a voi preme assaissimo d' introdurre e di confessare quale elemento integrale dell' ordine umano e però della storia e come causa informatrice e pressochè

darin liegen, daß man das Supranaturale als eine zum Natürlichen hinzutretende Ergänzung behandelt, während es einem in die tiefsten Ursächlichkeiten der allgemeinen Weltentwickelung eindringenden Denken sich als tragender und haltender Grund des geschichtlichen Menschheitslebens so wie der makrokosmischen Lebensentwickelung erweist. Dieser supranaturale Positivismus des christlichen Religionsbewußtseins involvirt von selber eine Umkehrung der von Mamiani statuirten Ordnung der Functionen des Vernunftdenkens gegenüber dem überlieferten Lehrinhalte des christlichen Religionsbewußtseins; nicht die kritische, sondern die intuitiv gläubige Function ist die erste und primäre Vernunftfunction, nach und neben welcher die kritische Function nur insoweit eine geistige und sittliche Berechtigung haben kann, als die Überlieferung des auf supranaturaler Offenbarung beruhenden Lehrinhaltes des christlichen Religionsdenkens eine Trübung und Entstellung erlitten haben sollte, welche letztere jedoch unter Voraussetzung des Statthabens einer perpetuirlichen Continuität des göttlichen Heilswirkens niemals das Wesen der Sache selber berühren, sondern nur die menschliche Auffassung und wissenschaftliche Vermittelung der religiösen Wahrheit betreffen kann. Die geistige Auffassung und wissenschaftliche Vermittelung des christlichen Wahrheitsbewußtseins ist in den allgemeinen Proceß der civilisatorischen Entwickelung hineingezogen und weist, wie in der Gesammtgeschichte der civilisirten Menschheit, so auch im Geistesleben der einzelnen Völker Perioden des Aufschwunges und Verfalles vor. Gewiß aber culminirt das Geistesleben der Völker in jenen Epochen, in welchen die allgemeine Blüthe des geistigen Lebens mit dem Vollgefühle der aus der idealen Apprehension der religiösen Wahrheit geschöpften Befriedigung zusammenfällt. Mamiani gibt deutlich zu erkennen, daß nach seinem Gefühle das gegenwärtige italienische Bildungsleben eine derartige Epoche nicht constituire; und in der That ist dieselbe nur durch den wieder-

---

unica della religione, dicovi aperto che ogni argomento migliore vestro e del Gioberti intorno al proposito non perviene già a provare la necessità dell' azione e rivelazione sopranaturale ed estrinseca e nemmeno a provarne la probabilità e la convenienza ma unicamente la mera possibilità, ossia che non è paradosso affatto e contradittorio il supporre un intervento replicato e speciale della causa prima dopo l' atto creativo e l' efficacia prestabilita ed universale delle cause seconde. Vol. X, p. 150.

erneuerten geistigen Zusammenschluß des nationalen Bildungslebens mit der katholischen Idee herbeizuführen.

Mamiani verhehlt sich nicht die Gefahren, welche der in's nationale Leben eingedrungene Zwiespalt zwischen christlicher Gläubigkeit und einer mit dem christlichen Glaubensbewußtsein zerfallenen Philosophie in sich birgt. Er kommt hierauf zu sprechen in seiner Beurtheilung eines in Neapel erschienenen Buches, dessen Verfasser,[1] ein entschiedener Anhänger Gioberti's, für die kirchliche Orthodoxie in die Schranken tritt, und die Zukunft Italiens von der Erkenntniß des katholischen Berufes der Nation abhängig macht. Mamiani hat nichts dawider,[2] daß ein mit der neuzeitlichen Bildung befreundeter Katholicismus einen reinigenden und regenerirenden Einfluß auf das religiös-kirchliche Leben und die allgemeinen Bildungsverhältnisse Italiens zu gewinnen trachtet; und sollten diese Bemühungen durchgreifen, so will er die Erfolge derselben unbeschadet seiner Nichtanerkennung des kirchlichen Supranaturalismus als Gottes Werk gelten lassen. Da das Heil Italiens sicher von der Erhaltung eines religiös-sittlichen Sinnes in der italienischen Nation abhängig ist, so hält er es für angezeigt, daß die Vertreter einer religionsfreundlichen Philosophie sich zu den bildungsfreundlichen Vertheidigern der kirchlichen Orthodoxie auf den Fuß eines friedfertigen Verkehres und concilianten Entgegenkommens stellen, weil bei entgegengesetztem Verhalten beide Theile in ihrem Wirken auf den Geist der Nation sich gegenseitig hemmen, und so der Irreligiösität und dem verstandlosen Aberglauben das Feld frei geben würden. Den auf Syllabus und päpstliche Infallibilität gestützten Katholicismus hält Mamiani für ein intransigentes Element, mit welchem sich nicht paciscìren lasse. Sofern dem Katholicismus die Vertretung des Momentes der unwandelbaren Stetigkeit im Schwanken und Wandel der menschlichen Anschauungen in Bezug auf Religion, Sitte, Recht und Societät als perpetuirliche Aufgabe zugefallen ist, wird wohl auch ein bildungsfreundlicher, den wandelbaren Zeitanschauungen mit theilnahmsvollem Verständniß folgender Katholicismus sich stetig auf die Grundidee desselben zurückbeziehen müssen, die keine andere, als die stetige Repräsentation der unwandelbaren Beziehungen des zeitlich

[1] P. Luciani, de destinato religioso d' Italia. Neapel, 1876.

[2] Scuol. ital., Vol. XV, pp. 36 sg.

Veränderlichen zum unwandelbaren Ewigen ist. Der Katholicismus ist als geschichtliche Erscheinung wohl einer continuirlichen Vervollkommnung seiner selbst fähig und bedürftig, welche sich zufolge des ihm immanenten göttlichen Entwickelungsprincipes mit der Macht einer innerlichen Nöthigung vollzieht; er läßt aber keine Alteration seiner selbst zu, weil er hiedurch von der Idee seiner selbst abfallen und damit sich selbst und seine geschichtliche Mission aufgeben würde.

Namen- und Autoren-Register.

(Die den Namen beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahl des Bandes.)

I.

II.

Druckberichtigungen.

Seite 8, vorletzte Zeile, ist nach constituirte ein Komma zu setzen.
Seite 41, Zeile 14, ist nach Pius IX ein Komma statt des Punktes zu setzen.
Seite 297, Zeile 19: immanenter statt immanenten.

Nachträgliche Berichtigungen zum ersten Bande:

Seite 7, Zeile 8 von unten, ist sich zu streichen.
Seite 68, Zeile 20 von oben: Rosmini statt Romagnosi.
Seite 228, vorletzte Zeile: beantragen statt prüfen.

Einige leicht erkennbare Incorrectheiten im Abdrucke der italienischen Citate wolle der gütige Leser entschuldigen. Wir geben hier einige Verbesserungen an: S. 65, not. 3: Del statt De; S. 176, not. 1, Zeile 6: generico e di Dio statt generica e i Dio; S. 177, not 1: zweimal orecchi statt orechi; S. 210, not. 1: italiane statt italiana; S. 211, not. 4: italiani statt italiane; S. 384, not. 2: classificazione statt classificacione; S. 409, not. 2: appunto è statt appunto e u. s. w.

In der mit diesem Werke zusammenhängenden Abhandlung über die idealistischen Theorien des Schönen in der italienischen Philosophie des 19. Jahrhunderts (Wien, 1884) ist Seite 10, Zeile 19, Rosmini statt Manzoni zu lesen.

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

Verlag von Georg Paul Faesy in Wien, I. Goldschmiedgasse 11.

Die

italienische Philosophie

des

neunzehnten Jahrhunderts.

Von

Dr. Karl Werner.

Erster Band:

A. Rosmini und seine Schule.

1884. XIV. 472 S. gr. 8°.

Preis 4 fl. 80 kr. = 9 M. 60 Pf.

Verlag von Georg Paul Faesy in Wien, I. Goldschmiedgasse 11.

K. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.